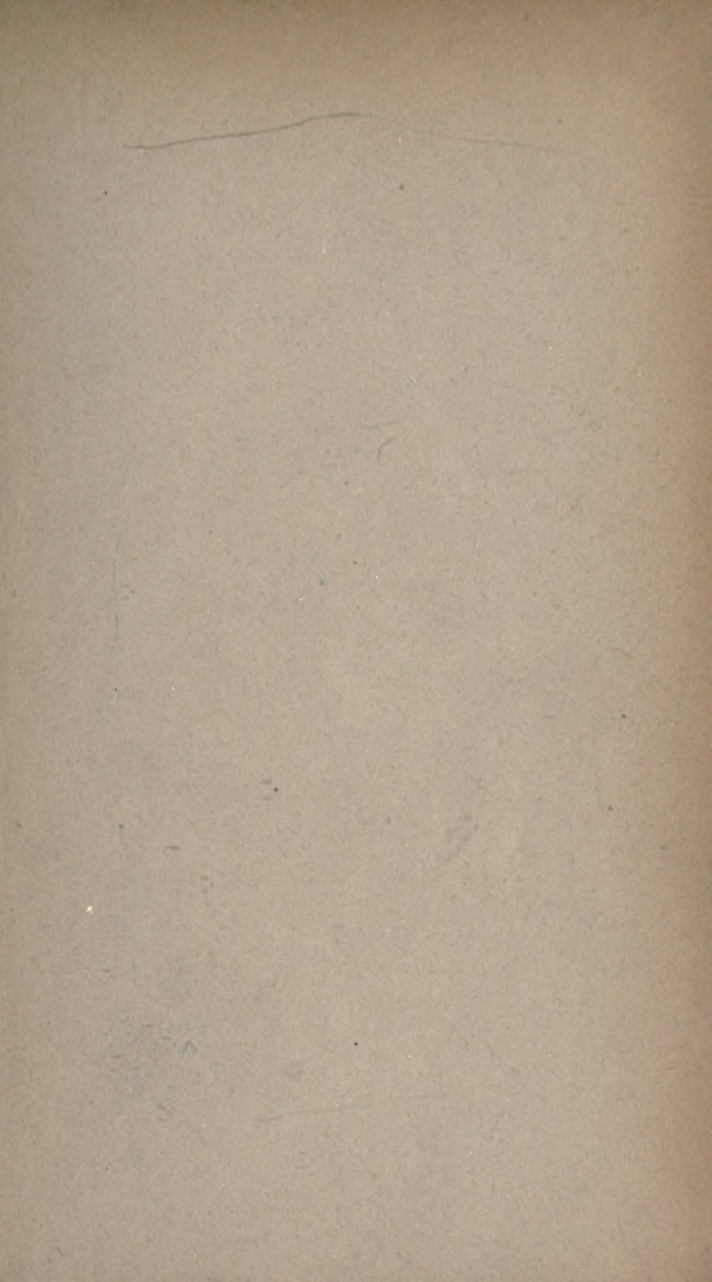

3 1761 05238661 2







LES MAITRES

DE LA

PENSÉE FRANÇAISE

OUVRAGES DE M. PAUL GAULTIER

LIBRAIRIE HACHETTE & Cie

Le Rire et la Caricature. Préface de Sully-Prudhomme, de l'Académie Française, 3e édition (4e mille). Un vol. in-16 contenant 16 planches hors texte. Broché.......................... 3 fr. 50.

Ouvrage couronné par l'Académie Française. Prix Charles Blanc.

Le Sens de l'Art. Préface par Emile Boutroux. 4e édition (6e mille). Un vol. in-16 contenant 16 planches hors texte. Broché... 3 fr. 50.

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.

L'Idéal Moderne. La question morale, la question sociale, la question religieuse, 3e édition (5e mille). Un vol. in-16. Broché. 3 fr. 50.

Ouvrage couronné par l'Académie Française.

Reflets d'Histoire. Le Louvre, Versailles, le Sentiment de la Nature dans les Beaux-Arts, l'Orfèvrerie, la Mise en Scène. Un vol. in-16. Broché.. 3 fr. 50.

La vraie Éducation, 3e édit. (5e mille). Un vol. in-16. Broché. 3 fr. 50.

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.

La Pensée Contemporaine, 2e édition (3e mille). Un vol. in-16. Broché.. 3 fr. 50.

Prix de *la Vie Heureuse*. (Sociologie.)

Les Maladies Sociales. La Criminalité adolescente, l'Alcoolisme, la Dépopulation, la Pornographie, le Suicide, 2e édition (4e mille). Un vol. in-16. Broché.................................... 3 fr. 50.

LIBRAIRIE PLON & NOURRIT

La Barbarie Allemande. Les Faits, les Origines, les Causes, la Théorie. 10e édition. Un vol. in-16. Broché............... 3 fr. 50.

LIBRAIRIE FLAMMARION

Bibliothèque de Philosophie Scientifique.

Les Leçons morales de la Guerre. Préface par Louis Barthou, de l'Académie Française, 6e édition. Un vol. in-16. Broché. 3 fr. 50.

LIBRAIRIE CRÈS

Notre Examen de Conscience. Un vol. in-16. Broché.. 5 francs.
Prix Calmann-Lévy attribué en 1913 à M. Paul Gaultier pour l'ensemble de ses œuvres.

Prix du Président de la République décerné en 1915 par la Société des Gens de Lettres.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

PAUL GAULTIER

LES MAÎTRES
DE LA
PENSÉE FRANÇAISE

PAUL HERVIEU — ÉMILE BOUTROUX
HENRI BERGSON — MAURICE BARRÈS



PAYOT & Cie, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1921

A

M. Pierre IMBART DE LA TOUR

Hommage d'affectueuse gratitude
et de vive admiration.
P. G.

LES MAITRES DE LA PENSÉE FRANÇAISE

PAUL HERVIEU

Qui prendrait Paul Hervieu simplement pour un romancier mondain et un auteur de pièces à thèse se tromperait étrangement.

Sans doute, il a écrit des romans qui ont pour personnages des gens du monde et pour décors des salons. Mais, autre chose est de se borner à décrire avec révérence ou raillerie, comme Octave Feuillet ou Gyp, les manières et le parler des mondains, autre chose de scruter leurs âmes, ainsi que dès le début s'y efforça Paul Hervieu, pour découvrir, derrière leurs façons, leurs sentiments.

Tout de même, pour avoir fait représenter des pièces qui agitent des problèmes de législation, Paul Hervieu leur a communiqué un intérêt bien autrement vivant et humain que n'en comporte un débat sur l'extension du divorce ou les droits de l'épouse.

Dans sa hautaine indépendance, qui ne s'inspirait d'aucune école, Paul Hervieu a toujours visé à l'essentiel, je veux dire à l'étude du cœur humain et, plus encore, de la condition de l'homme en société Son œuvre y a gagné d'exprimer une vision personnelle, qui, pour ne se point répandre en tirades, l'empreint d'une profonde signification philosophique et morale. Elle y a gagné, en outre, une forme originale dans le

roman et, surtout, au théâtre, que Paul Hervieu a, littéralement, renouvelé, au point de renouer, rien que par l'application de son particulier tour d'esprit à l'art dramatique, la tradition de la tragédie, deux fois interrompue et par le moyen âge et par le romantisme. Car, par delà la scène du xviie siècle, c'est bien la force et le ton des grands tragiques grecs que rappellent, on n'en saurait douter, ses « tragédies en prose ».

I

Paul Hervieu naquit psychologue. Tandis que la plupart d'entre nous s'arrêtent à la surface des gestes et des paroles et tiennent pour argent comptant ce qu'on veut bien leur livrer, il a toujours nourri l'ambition de voir ce qui se cache derrière cette façade. Autrement dit, il veut savoir ce qui se passe dans la tête des gens. Et encore le veut-il savoir par le menu, car il est méticuleux et précis ! C'est, pour lui, une sorte de sport : « Une distraction qui s'offre quand on est oisif et seul dans un endroit public, c'est, confie l'un de ses héros, de s'y mettre à juger sur leurs mines les inconnus dont on a le spectacle à sa portée [1]. » Gageons que l'aventure n'est pas étrangère à Paul Hervieu. Autant d'êtres humains, autant de rébus qu'il s'applique à déchiffrer. Aussi bien avoue-t-il quelque part son goût pour ce passe-temps. Au fond, tout problème le harcèle et ce n'est pas sans motif qu'il intitula *l'Énigme* l'une de ses pièces.

Attiré par la physionomie sur laquelle il s'est exercé à lire, l'énigme des yeux surtout le captive. Ne sont-ils

1. *Le Petit Duc*, p. 139.

pas le seuil de l'âme, le point par où, en quelque sorte, elle émerge? « Oh! mon petit, écrit madame de Trémeur à Le Hinglé, les yeux d'un autre, de cet autre! C'est tout ce qu'il pense, tout ce qu'il est, tout ce qu'il va peut-être vouloir, qui se montre là tout au bord de sa figure, au dehors de sa tête, à portée de ma main [1]. » Aussi les yeux tiennent-ils une grande place dans les écrits de Paul Hervieu. Dans *Les yeux verts et les yeux bleus*, en manière de paradoxe cela s'entend, mais de paradoxe non dénué de sens, il attribue à cette différence de couleur une mésintelligence conjugale qui va jusqu'au crime. Mués en figures de cire au musée Tussaud, l'accord définitif entre ces époux ne viendrait-il pas, plaisante-t-il, de ce que, le modeleur ayant mêlé leurs prunelles, chacun, désormais, possède un œil de l'une et l'autre teinte? *Le Regard roux*, encore, est là pour témoigner, sans compter maints passages, tout ce que ces « fenêtres de l'âme », comme disaient les Précieuses, exercent sur lui de fascination par ce qu'elles retiennent et expriment de mystère.

Le mystère! voilà, en effet, ce qui excite, comme toute curiosité bien placée, celle de Paul Hervieu. C'est, de fait, en raison de ce qu'elle présente, plus que l'homme, d'obscur, que la femme le préoccupe. Elle le préoccupe d'autant plus que, pour un cerveau viril, le cœur féminin est doublement impénétrable. « Comment, avec mes ressources d'homme, avec mes idées acquises, avec mes sensations d'homme, aurais-je pu retrouver le fil de ses caprices, de sa sensibilité, de ses notions de femme [2]? » fait observer l'un de ses person-

1. *Peints par eux-mêmes*, p. 68.
2. *Les Yeux verts et les yeux bleus*, p. 55

nages. *L'Exorcisée*, aussi bien, porte à son paroxysme le trouble que nous pouvons ressentir devant une de ces natures féminines, incompréhensibles à elles-mêmes autant qu'aux autres.

Guidé par ce désir de percer les ténèbres psychiques, Paul Hervieu s'est toujours penché, avec un goût marqué, sur l'abîme de la folie, le plus atroce et le plus profond de tous. Il l'a introduite, où à peu près, dans notre littérature. Bien françaises, en tout cas, restent ses histoires d'aliénés. Tandis que Andreïeff en Russie et Edgard Poë aux États-Unis se contententde faire frissonner, Paul Hervieu, en cartésien à rebours comme le qualifie M. Anatole France, nous montre à l'œuvre la raison des fous, car ils en ont une, mais qui fonctionne de travers. Il souligne la logique impeccable qui, hors de la voie commune, préside à leurs raisonnements, que dis-je? à leurs actions. N'est-ce pas pour mettre d'accord la réalité avec ce qu'on lui en a décrit, en lui laissant croire qu'il avait assassiné sa femme, que le petit homme aux yeux verts, effectivement, la tue? Il n'y a pas plus raisonneur que l' « Inconnu », cet aliéné anonyme qui nous raconte son cauchemar. D'où l'effet de vertige plus encore que de terreur que dégage ce récit. Il est si rigoureusement déduit que, malgré l'invraisemblance, on se surprend à se demander si ce fou en est véritablement un. C'est à quoi, apparemment, Paul Hervieu voulait en venir : poser, dans son acuité, le problème de l'aliénation mentale. Quels sont les fous? Quels sont les sages? Ne taxons-nous pas de folie ceux qui, tout simplement, ne pensent pas comme nous? Qui nous dit, après tout, que les pauvres diables que nous enfermons ne sont pas des gens sen-

sés et que nous ne sommes pas, nous, les détraqués? A y regarder de près, nous n'avons d'autre garantie que notre conformité avec nos semblables. Les gens réputés sages pensent en commun et les fous isolément, voilà tout : ce sont des originaux. Pourquoi, en fin de compte, ne seraient-ils pas dans le vrai, tout au moins quelques-uns? Nul jamais n'en pourra décider avec certitude. Le curieux roman de Paul Hervieu évoque la question, sans, bien entendu, la résoudre. C'est déjà beaucoup.

Le goût du mystère devait conduire Paul Hervieu à rechercher l'étrange. Il n'y a pas failli. Son œuvre compte pas mal d'excentriques, de déséquilibrés, d' « innocents ». Qu'il suffise de citer, avec l' « Exorcisée », qu'un secret possède dans les profondeurs de sa chair, le « Bienheureux du Val de Pralognan » et le malheureux « Guignol » qui n'ont jamais vu clair dans leur pauvre cervelle, ou encore ce « Pif » au tempérament ambigu et au sexe falot, de tête et de cœur hors nature!

L'habileté de Paul Hervieu à deviner les énigmes n'était pas, sans doute, pour le décourager. Je ne soutiens pas qu'il soit allé, comme son « Inconnu », jusqu'à instituer des expériences *in anima vili* pour solliciter ses contemporains à révéler leurs pensées. Il se contenta, peut-être, de le souhaiter ; mais il est certain qu'il le souhaita, car il lui arrive fréquemment de revenir sur ce procédé dans les quelques fictions où il entre personnellement en scène. « J'avais alors une extrême susceptibilité de caractère, déclare-t-il au début d'une de ses nouvelles, le besoin de m'immiscer partout, d'interroger, de diriger ; en outre, un goût exces-

sif pour le romantique étrange et sombre. J'étais aussi beaucoup trop enclin à la mauvaise plaisanterie, à la mystification du prochain[1] ». Sans prendre ces paroles pour une confession, elles n'en trahissent pas moins un indéniable penchant.

Nul, en tout cas, n'excelle comme Paul Hervieu à débrouiller l'écheveau compliqué de nos sentiments. De là son inclination pour le marivaudage, un tantinet cruel, dont témoigne *Point de lendemain,* cette gracieuse et légère comédie qui est bien dans la note d'un Crébillon fils. De là, aussi, la forme, quelque peu entortillée, de ses premiers romans, commandée qu'elle est par le ténu d'une analyse qui suit avec bonheur, non seulement les détours, mais l'enchevêtrement même de nos plus intimes pensées. « Coupeur de cheveux en quatre! » a prononcé un jour de Paul Hervieu quelque critique obtus qui aurait dû bien plutôt le louer d'avoir découvert que, loin d'être délimités et classés, nos états de conscience forment une poussière impalpable où, suivant les occasions et les nécessités, on peut découvrir ce qu'on n'y croyait pas trouver. Sommes-nous toujours tout entiers à nous-mêmes? Sommes-nous, seulement, unifiés ou même partagés entre deux, voire entre plusieurs partis notoirement définis? Le sentiment de notre irréductible complexité ne l'abandonnera jamais, lors même que, dans un parti pris de simplification imposé par la scène, il négligera les détails au profit de l'ensemble. Ces dessous ne contribueront pas peu, du reste, à douer ses moindres silhouettes d'un singulier relief.

1. *Les Yeux verts et les yeux bleus*, p. 5.

Psychologue de vocation, Paul Hervieu n'est pas, toutefois, comme la plupart de ses congénères, un psychologue impassible. Il garde, certes, le sang-froid du chirurgien qui ne se répand ni en invectives, ni en récriminations devant les maux qu'il constate ; son ironie n'en est que plus redoutable. Elle réside dans la manière plus encore que dans les mots : sous les couleurs de la santé, il se borne à montrer l'abcès, sans commentaires. C'est, en quelque sorte, une ironie en actes. D'où sa gravité. Elle n'a rien de l'humour attendri d'un Sterne, de l'indulgence d'un Donnay ; elle ne vise pas au trait d'un Chamfort ou d'un Rivarol. Elle n'est ni mouillée de larmes, ni proprement spirituelle. Aussi bien n'est-elle ni un prétexte, ni un accompagnement : elle vaut pour elle-même. Et, parce qu'elle est directe, elle est tranchante et cruelle. Elle met en pleine lumière les fautes et les faiblesses, sans ménagement ni réticence. Paul Hervieu démontre. S'il pince pour nous contraindre à étaler nos tares, il pince sans rire, jusqu'au sang. Paul Hervieu a la gaîté amère, car il l'a grave.

Ironiste, Paul Hervieu l'est à un si haut degré qu'il débuta — comme en hommage — par la biographie du maître indiscuté de tous les sarcasmes, présents, passés et à venir. J'ai nommé Diogène le Chien, qui eut l'incontestable mérite de ne pas confiner l'ironie dans les livres — il n'écrivit point, — mais de la vivre. Sa carrière, que Paul Hervieu nous retrace avec une prédilection non dissimulée, n'est d'un bout à l'autre qu'une moquerie. Il commença dès sa naissance : « Vers l'an 412 avant l'ère chrétienne, nous est-il rapporté, Icise, riche banquier de Sinope, ayant

mené sa femme aux autels d'Ilithyie, devint père d'un jeune garçon. Il voulut l'appeler Diogène et fit valoir son droit. Sa femme aurait préféré le nom plus harmonieux d'Alcathoos ; mais elle fut bien forcée de reconnaître qu'elle n'était que la mère [1]. »

On entrevoit, après cet échantillon, avec quelle aménité Paul Hervieu a jaugé nos mœurs et nos coutumes. Qui n'a souvenir des brillants pamphlets qu'il publia au *Gaulois* et réunit en volume sous le titre de *la Bêtise parisienne*? Oui, c'est bien à la bêtise de l'homme déformé par la grande ville que s'attaque Paul Hervieu. « On s'intéresse, dit-il, à ces pauvres diables qui défilent, minés par la cuisine de restaurant. voûtés par le séjour autour des tables de tripot, frappés d'ataxie locomotrice par la facilité toujours croissante des amours [2]. » Il les montre en troupeau, accomplissant par habitude des gestes stupides et pareils, incapables d'initiative jusque dans leurs amusements, se donnant même beaucoup de mal pour des divertissements convenus, avec, par instants, comme dans la chasse ou au café-concert, la réapparition brusque d'instincts ancestraux plus ou moins dévoyés. « C'est le propre de l'espèce humaine, constate-t-il avec mélancolie, d'exagérer sa bêtise naturelle avec une insouciance joyeuse et de chercher des prétextes à faire beaucoup de bruit pour rien [3]. » Paul Hervieu considère nos usages sans plus d'indulgence qu'il étudierait ceux des Papous. Et, Dieu sait si, sous cet angle, ils

1. *Diogène le chien*, p. 3.
2. *La Bêtise parisienne*, p. 204.
3. *Ibid*, p. 263.

lui paraissent saugrenus ! « Ce n'est pas le moment où il part en bonne fortune, observe-t-il sans sourciller à propos du jeune Gigot de Bretteville qui se visse son carreau dans l'œil, que choisirait un sauvage pour retirer l'anneau de ses narines[1]. »

Plus outre, Paul Hervieu dénonce tout ce que les rites mondains contiennent de frelaté. Il fait beau voir avec quelle vigueur il dissipe les faux-semblants que sont trop souvent les élégances, les politesses et les sourires du monde ! Nouveau La Rochefoucauld, il discerne l'intérêt sous les dehors de la bonne compagnie. Il a, pour le déceler, la netteté d'un Forain. Il en a aussi, dans ses meilleurs romans, la sobriété.

Avec de tels dons, comment Paul Hervieu ne serait-il pas plutôt misanthrope ? On le deviendrait à moins. « *Que sais-tu faire ?* » demande à Diogène un fabricant d'épées. « — *Mépriser les hommes pour te servir* », répond-il. De fait, Paul Hervieu semble n'avoir choisi comme milieu ce que l'on appelle « le monde » qu'à cause du contraste, plus frappant qu'ailleurs, qu'il présente entre le vernis d'une civilisation raffinée et les instincts brutaux que nous avons hérités de l'âge des cavernes. L'opposition n'y est-elle pas particulièrement tranchée entre les convoitises et l'atmosphère de luxe où elles s'échauffent, entre cette bestialité et cette délicatesse ? L'antinomie fait, à coup sûr, paraître plus hideuse la grossièreté, voire la férocité, des appétits que nous portons en nous. Car, il ne faut pas s'y tromper, ce sont bien les pires et les plus sauvages des instincts que Paul Hervieu reconnaît sous la grâce des

1. *Deux plaisanteries*, p. 155.

sourires, le miel des paroles et l'enchantement des regards. Paul Hervieu est impitoyable de sincérité. N'a-t-il pas eu la hardiesse de faire par eux-mêmes déposer le masque aux gens du monde dans un roman par lettres, dont l'intention, le ton et l'élégance, en même temps que la souplesse de l'auteur à s'adapter au langage de chacun de ses épistoliers, rappellent *les Liaisons dangereuses? Peints par eux-mêmes* est l'une des œuvres les plus cruelles et les plus délicates, les plus fortes et les plus fines qui aient été écrites au siècle dernier. Tous les héros de la fête y quittent leur costume de parade pour se répandre en confidences qui, pour être ingénues, ne sont pas angéliques. Cette liasse contient les aveux des âmes basses et cupides, luxurieuses et vulgaires, cyniques et vaniteuses, d'un lot d'acteurs de la comédie mondaine réunis, pendant les vacances, au château de Pontarmé. Qu'est-ce qu'un Münstein ? un forban. La marquise douairière de Nécringel ? une entremetteuse. Madame Vanault de Floche? une perruche. Son mari ? un sot. Le prince Sylvère de Caréan? un éhonté coureur de dots. Son père? un vieux drôle. Le Hinglé et madame de Trémeur, de beaucoup les plus sympathiques ? un désœuvré et sa maîtresse, qui ne trouvent d'issue à leur liaison que dans la mort. Ceci n'empêche pas la comtesse de Pontarmé, qui, sans rien voir, ni rien comprendre, donne asile à cette bande, de bénir le ciel en termes émus : « Ah ! plaignons ces esprits malveillants (si vraiment il y en a de sincères) qui se refusent à regarder la vie telle que je la sens, pourtant, si facile à voir ! C'est-à-dire, bonne amie, que j'embrasse un temps où l'on a le bonheur de faire son salut, au milieu de bonnes

choses, avec de bonnes gens [1]. » C'est sur cette effusion que se ferme un volume qui contient plusieurs adultères, un avortement, un chantage et deux suicides.

On voit par là combien Paul Hervieu diffère des romanciers mondains, dont les sévérités ne vont pas sans atténuations. Il ne s'en tient pas à une peinture légèrement ironique de la frivolité et des travers particuliers aux gens du monde. A l'inverse de Gyp, de Lavedan et de Maurice Donnay, qui se sont arrêtés à en décrire les mœurs, il va droit au fond des choses, jusqu'à retrouver l'homme, l'homme primitif et universel pour ainsi dire, sous l'habit. Avec une âpreté que ne détourne pas l'accessoire, il s'inquiète bien moins de dépeindre un milieu que la nature humaine là où elle devrait être, en quelque sorte, portée à sa perfection, mais où, au contraire, sous des dehors extrêmement séduisants, elle dissimule toutes les ignominies. Le monde, en effet, ne leur est-il pas un excellent « bouillon de culture »? Composé, pour la plupart, d'oisifs, il favorise les appétits, l'appétit sexuel notamment. Un château comme *Bagatelle*, « *la bagatelle* » disent les initiés, n'est-il pas, à proprement parler, une maison de débauche? Parmi les habitués des salons, à côté de ceux qui ne songent qu'à l'amour, il y a les autres, ceux qui pensent y rencontrer de quoi satisfaire leur ambition ou leur cupidité. Ramassis d'aventurières, d'aigrefins, de désœuvrés, de snobs et de femmes légères, le monde, dans lequel nous introduit Paul Hervieu, n'est plus aujourd'hui ce qu'il était

1. *Peints par eux-mêmes*, p. 327.

jadis. Ouvert, ou à peu près, à tout venant capable de faire toilette, il ne représente plus un choix, comme au temps où, donnant le ton, l'aristocratie décidait, avec parcimonie, les admissions. Déchue ou corrompue, une partie de la noblesse ne sait plus tenir son rang : elle a abdiqué, — le besoin d'argent, que son dégoût de l'effort a rendu de jour en jour plus aigu, l'inclinant à toutes les compromissions. C'est pour des raisons pécuniaires que le comte de Grommelain et Catherine Saffre, née Valdrenne de Ruys, se sont, l'un et l'autre, assez honteusement mésalliés et que Jacques d'Exireuil devient un mari aveugle.

Paul Hervieu dénonce dans l'argent la véritable « armature » sociale, nom dont il a baptisé l'un de ses plus puissants romans. Autour du baron Saffre, financier sans scrupules, véritable bête de proie, auprès duquel Gobsek et Vautrin ne sont que de pâles ébauches, il nous montre son or groupant l'héritier présomptif du trône d'Esclavonie, Giselle d'Exireuil et son mari, Olivier Bréhand, le duc de Gisors, M. de Saint-Andoche, le duc de Marengo, le marquis de Renève avec, en arrière-plan, la multitude des parasites de moindre envergure. Aux uns, le puissant baron consent des prêts, aux autres des places ; à ceux-ci il donne des subventions, à ceux-là la provende : aucun qui ne le fréquente uniquement pour la monnaie. Aussi, il fait beau voir, quand, à la fin du roman, l'édifice de sa fortune commence à s'ébranler, la fuite éperdue de toute cette gent rongeuse. Avec la caisse, tout s'écroule. La famille elle-même se détache de son chef. Tandis que Jacques d'Exireuil va, pour venger son honneur conjugal, cracher au visage de son ex-patron que ligotte

une camisole de force, la femme du malheureux dément ne songe qu'à sauver sa dot ; nul de ses enfants ni de ses gendres ne profère la moindre parole de regret. Après l'effondrement, c'est, encore, l'argent qui rallie sur son cadavre ceux que sa chute avait dispersés, rafistole les ménages compromis, ramène les intimes et réintroduit quelque cohésion dans cette famille désunie. Famille symbolique d'une société où, dans la ruine de tout idéal, l'argent est resté le seul maître et l'unique tuteur ! « Pour soutenir la famille, explique l'un des protagonistes, pour contenir la Société, pour fournir à tout ce beau monde la rigoureuse tenue que vous lui voyez, il y a une armature en métal qui est faite de son argent. Là-dessus, on dispose la garniture, l'ouvrage d'art, la maçonnerie, c'est-à-dire les devoirs, les principes, les sentiments, qui ne sont point la partie résistante : mais celle qui s'use, se change à l'occasion et se rechange [1]. » On ne peut mieux résumer la pensée de l'auteur. Elle fait de *l'Armature* un roman social au premier chef, et, qui plus est, tristement humain, puisque cette armature doit, en somme, son unique force à notre foncier égoïsme.

Sous les plus flatteuses apparences, c'est bien lui, en effet, que diagnostique Paul Hervieu. Parce qu'il est clairvoyant, il lui suffit de gratter un peu, oh ! pas beaucoup. Quand ce n'est pas l'intérêt, c'est la concupiscence, le plus souvent unis, qu'il découvre. Malgré ses airs innocents, le flirt ne le trompe pas. Il y dénonce la convoitise du mâle, la coquetterie de la femelle. Conséquence des mariages d'argent, le flirt lui semble,

1. *L'Armature*, p. 18.

par ailleurs, la revanche du génie de l'espèce. N'est-il pas l'antichambre de l'adultère! « Mon cher ami Roland, supplie Agnès Hobbinson qui se laisse épouser contre son cœur, vous allez venir me voir souvent, n'est-ce pas? quand je serai chez moi... Si vous pouviez me faire une bonne petite visite tous les jours, ce serait parfait, vous m'entendez [1]?... » *Flirt* ne permet aucun doute. Bien heureux quand le désir masculin ne dégénère pas en méchanceté, comme chez un Münstein ou un Saffre! Tel un fauve en rut, ce dernier accule Giselle d'Exireuil au dernier abandon que, malgré ses révoltes, la force et la misère lui imposent : il savoure, à l'avance, le parfum de ses larmes. « Il la tâtait de questions, nous rapporte le romancier, cherchant à savoir si elle était depuis assez longtemps tenue en suspens par les circonstances pour que la saveur en fût à son point de corruption [2]. »

A en croire Paul Hervieu, la férocité originelle subsiste, chez le civilisé, presque à fleur de peau. Il n'a point tort ; les événements le prouvent. Écoutez ce que dicte à madame Sorlin sa jalousie pour madame Hobbinson, un beau jour que, au cours d'une promenade sur mer, en compagnie des siens, celle-ci est surprise par la tempête : « Ah! si ç'avait été madame Hobbinson, soupire-t-elle, qui fût toute seule, là-bas, au sein de la tourmente, oui, toute seule... ou même avec sa fille [3]! » Devancé injustement par son frère, Tom Bred, jockey, l'abat d'un coup de manche de cravache plombée asséné sur la tête. Entre nations comme entre

1. *Flirt*, p. 294.
2. *L'Armature*, p. 122.
3. *Flirt*, p. 116.

individus, le plus fort ne mange-t-il pas le plus faible? Tandis que M. Miget, tuteur et héritier du jeune Léonard, s'efforce de le faire passer de vie à trépas en soumettant sa fragile santé à toutes sortes d'épreuves plus meurtrières les unes que les autres, auxquelles, par une juste ironie du sort, lui-même et sa digne moitié succombent, la civilisation assure le triomphe de la paix et de la justice, chez les sauvages, à l'aide de la dynamite et des fusées incendiaires !

Comment s'étonner, dans ces conditions, que le mariage, quand il ne se borne pas à une simple association d'intérêts, ne soit, le plus souvent, que la possession d'un être par un autre, de la femme par l'homme? Une partie du théâtre de Paul Hervieu représente de tels ménages. Voyez le Fergan des *Tenailles*. Il parle en maître : sa femme lui appartient, comme peuvent lui appartenir sa terre ou ses bœufs. Que sont les deux frères de *l'Énigme*, Raymond et Gérard de Gourgiran, sinon des fauves en puissance de femelles? « Au moins, si je paraissais m'amuser beaucoup, écrit madame de Trémeur, peut-être cela donnerait-il à mon mari l'idée de m'enfermer [1]. » N'est-ce pas délicieux? Dans l'amour même, tel qu'il est d'ordinaire pratiqué, Paul Hervieu ne constate, la plupart du temps, que l'échange de deux fantaisies, la convenance de deux épidermes, un passe-temps et un jeu. La grande majorité des liaisons mondaines, qui se nouent et se dénouent au hasard des rencontres et des caprices, ne renferment rien d'autre. Nulle affection. Quant à l'amitié, Paul Hervieu estime qu'elle n'est,

1. *Peints par eux-mêmes*, p. 4.

trop souvent, qu'une illusion vaniteuse, de la part de celui qui s'imagine la ressentir comme de celui qui pense l'inspirer.

Au fond, sous l'homme du monde, c'est bien la nature humaine, dans ses instincts primordiaux, que Paul Hervieu retrouve. Il la retrouve, à peu de chose près, identique sous le frac du gentleman et le bourgeron de l'ouvrier, car il n'est pas vrai, comme le constate, non sans mélancolie, Cyprien Marfaux, qu' « avec les petites cocottes, un petit coco » soit plus tranquille qu'un membre du high-life avec la plus gracieuse mondaine. Que Paul Hervieu ait choisi, pour ses peintures, de préférence le monde élégant, cela prouve simplement qu'il y voyait, grâce au contraste, le moyen de mieux mettre en valeur la barbarie foncière dans laquelle, pour reprendre la phrase de Voltaire, nous sommes encore engagés jusqu'aux genoux.

II

Paul Hervieu ne voit pas les hommes en beau, cela est certain. Mais il les voit, il faut bien le dire, tels qu'ils sont, sauf qu'il souligne plus volontiers leurs défauts que leurs qualités. Il y insiste, il s'en moque et, cependant, il les plaint, car, même bourreaux, il les juge victimes aussi.

Ne sommes-nous pas, les uns et les autres, sous la dépendance de la nature? Ni marâtre, ni mère, comme aimaient à se la représenter les romantiques, elle nous domine : nous en sommes, littéralement, les jouets. Si nous l'oublions dans nos cités de pierre, il suffit de nous rapprocher d'elle, spécialement dans ses aspects

les plus grandioses, pour en acquérir la certitude. Cette certitude, Paul Hervieu l'a emportée de la montagne. Sa rudesse lui a révélé le pouvoir de la fatalité, qui imprègne d'une grandeur sauvage le seul livre qu'il ait consacré à la nature. Étudiez les récits qui composent ce recueil, — *l'Alpe homicide, le Taureau du Jouret, le Secret du glacier inférieur* — vous ne pourrez vous défendre d'un frisson à la lecture de ces courtes scènes où l'homme est représenté aux prises avec des forces qui l'écrasent dans l'effort qu'il déploie pour les dompter.

Il y avait là, en germe, l'un des caractères fondamentaux de son œuvre dramatique, ce qui la différencie de la comédie d'un Alexandre Dumas fils ou d'un Augier et la rattache, par contre-partie, en droite ligne à un Sophocle. La lutte de l'homme et de la fatalité, telle est l'essence de la tragédie antique et du théâtre de Paul Hervieu. La fatalité, en effet, il la discerne partout, non seulement dans la nature, mais dans la société.

L'homme isolé, tel Robinson Crusoé en son ile, n'est qu'un mythe. Nous vivons avec nos semblables et nous en subissons l'influence. C'est le grand fait de la solidarité, que M. Léon Bourgeois a particulièrement élucidé. Le corps social exerce sur chacun de ses membres une pression de tous les instants : personne n'est jamais entièrement libre, jamais tout à fait son maître. Il est un court récit de Paul Hervieu singulièrement révélateur à cet égard. C'est *l'Histoire d'un Duel*. Deux amis, à la suite d'une altercation publique, se trouvent contraints, malgré le peu d'envie qu'ils en ont, de se battre pour la galerie et par respect de la coutume.

« Mais, réfléchit à part soi chacun d'eux avant le combat, pourquoi tant tenir à cette formalité? Était-ce parce que l'outrage avait été public? Pour la satisfaction des inconnus qui s'étaient trouvés là par hasard [1]? » Comment le savoir ? La nécessité sociale est composée de tous ces impondérables. Dans *une Scène de collège*, Paul Hervieu ne raconte-t-il pas une lutte que l'opinion unanime des élèves impose sans motif à deux de leurs condisciples? *Aux Affaires étrangères* nous montre, pareillement, la tyrannie qu'exerce l'opinion, non pas même d'une foule, mais d'un bureau de ministère! « L'opinion..., déclare Ligueil. L'opinion de l'opinion! Tiens, je commence à en avoir assez. *On* a dit, *on* dit, *on* dira [2]. » Eh! bien, non; en dépit de toutes les révoltes, on ne peut y échapper, nous suggère Paul Hervieu : on en souffre et on en meurt.

On en meurt comme le marquis de Nohan, que vient atteindre en plein cœur, par un imprévu choc en retour, une calomnie jadis glissée par lui dans l'oreille de la jolie, mais perverse madame de Maudre, qui la répand par vengeance contre l'amant infidèle et par jalousie contre sa rivale, laquelle est précisément celle que le propos avilit. Pour Paul Hervieu, il n'y a point d'actions sans conséquences. Il n'est pas jusqu'aux paroles qui, à l'encontre du dicton, ne restent : elles restent, elles affligent, elles séparent, elles ruinent et, au besoin, elles tuent. Tout importe. N'est-il pas vrai que, très souvent, « notre destinée résulte d'une simple démarche que nous avons accomplie ou négligée, d'une lettre que

1. *Deux plaisanteries*, p. 76.
2. *Les Paroles restent*, p. 340.

nous avons écrite ou omise, d'un mot que nous avons retenu ou aventuré [1] ? » Nos moindres déterminations ne retentissent ainsi sur notre vie que parce qu'elles se répercutent sur celle des autres dont les actes, à leur tour, réagissent sur notre avenir. Ceci, que M. Paul Hervieu a très bien compris, explique pourquoi nos plus futiles légèretés peuvent avoir d'aussi funestes effets. « Certain jour, raconte Hubert de Saint-Éric, ma femme a été informée d'une frasque de ma part, presque involontaire, sans préméditation, ni lendemain. Là-dessus, je n'ai pas été admis à pallier mon tort, à faire amende honorable. Paulette a poussé au tragique un épisode de vaudeville [2]. » Et voilà un ménage compromis. Aussi bien, aux yeux de Paul Hervieu, ce qu'on appelle la « bagatelle » n'en est point une. On le voit bien, quand, dans la pièce qui porte ce nom, elle met face à face la femme trompée, le mari parjure et l'ami félon. Pièce puissante, qui montre, sous une forme pimpante, à quelles catastrophes sentimentales peut conduire la frivolité des mœurs. De fait, Paul Hervieu excelle à démonter, pour la faire apparaître dans sa nudité, la logique qui régit les actions humaines. Aussi bien, son fatalisme ne demeure pas qu'extérieur et naturel ; il est social, parce qu'il est, avant tout, intérieur et psychologique.

Comment, dans ces conjonctures, Paul Hervieu n'aurait-il pas été tenté, comme on dit, de « faire du théâtre » ? Ses admirables qualités de logicien, qui valent à ses pièces d'être supérieurement « construites »,

1. *La Bêtise parisienne*, p. 123.
2. *Le Dédale*, p. 59.

devaient l'inciter à prendre la forme dramatique pour mettre en relief l'enchaînement des conséquences qui naissent du conflit des vouloirs. Aussi bien, l'implacable logique selon laquelle les volontés humaines non seulement s'entre-choquent, mais se heurtent à la nécessité, imprime à son théâtre sa marque distinctive. Que sont *les Tenailles*? La vengeance d'une femme qui oppose à son mari, blessé par la révélation que l'enfant qui porte son nom n'est pas de lui, le même refus dont autrefois il a écarté sa prière de consentir au divorce. *La Loi de l'homme ?* Une énergie de femme encore contre laquelle se liguent la loi, l'autorité maritale et, finalement, les obligations sociales.

Le théâtre de Paul Hervieu ne pouvait être, par suite, que psychologique. Si elles réagissent sur ses personnages, les circonstances extérieures, effectivement, y naissent, quand ce n'est pas de la pression sociale, de leurs propres résolutions. C'est, aussi bien, ce qui, en rapprochant ce théâtre de la tragédie du XVIIe siècle et, plus encore, de la tragédie grecque, par l'importance qu'y acquiert la fatalité, le distingue du drame tel que les romantiques l'ont conçu, où les événements, loin de dépendre des consciences, les façonnent, ainsi qu'il arrive d'un *Ruy Blas* ou d'un *Hernani*, véritables marionnettes à la disposition du poète. Au contraire, pas plus qu'il n'intervient dans le dialogue, Paul Hervieu ne décide arbitrairement de la conduite de ses personnages : il se contente de les placer, fort habilement du reste, dans les circonstances les plus favorables à l'intrigue qu'il en veut faire jaillir. Ceci fait, il les abandonne à eux-mêmes. Il n'apparaît, autrement dit, que dans la position du problème.

Paul Hervieu n'avait qu'à suivre sa nature pour s'engager dans la voie, que, en réaction contre Scribe, lui indiquait Henri Becque, vers plus de vérité et de simplicité, tant il est vrai que les fioritures et accessoires ne font, comme les « ficelles », qu'affaiblir l'action et en dissimuler la trame.

Dénuées d'agréments parasites, les pièces de Paul Hervieu y gagnent d'être rapides et soustraites à la mode. Selon toute apparence, elles ne vieilliront guère, pas plus qu'une belle académie dont aucun vêtement ne vient trahir la date. Comme Spinoza ses théorèmes, Paul Hervieu ne composait-il pas ses pièces *sub specie æternitatis ?* Il va droit à l'essentiel, au conflit des volontés entre elles et avec ce qui les dépasse, indépendamment des contingences. Ni mots d'esprit ni tirades. L'action suit imperturbablement son cours, que Paul Hervieu débarrasse de tout ce qui pourrait le détourner ou encombrer. Même, il simplifie, autant que faire se peut, les caractères, qu'il tend, pour ainsi dire, tout entiers en vue de l'action où il les jette, accusant, par-dessus tous les autres, le trait qui décidera de leur conduite. Et s'il laisse entrevoir leur complexité psychologique, ce n'est toujours qu'en fonction du drame. D'où la sévérité, mais aussi l'intérêt universel et, pour tout dire, humain du théâtre de Paul Hervieu. Ni comédies de mœurs, ni comédies de caractère, ni pièces à thèse, quoi qu'on en ait prétendu, ce sont, au vrai, des tragédies, des « tragédies en prose ». Aussi bien, Paul Hervieu applique, ou à peu près, la loi des trois unités, ce qui n'est pas sans donner à son théâtre une concentration qui en accroît singulièrement la portée.

Non seulement Paul Hervieu fait se heurter entre eux et aux nécessités sociales les caractères qu'il oppose, il les montre encore soumis à la tyrannie des instincts. Fatalité immanente celle-là, que Paul Hervieu découvre à la racine de notre être, sous le jeu superficiel des gestes et des paroles. N'est-ce pas cette αναγκη intérieure et, la plupart du temps, inconsciente, qui, dans les crises graves, gouverne, malgré que nous en ayons, nos sentiments et nos actes ? N'est-ce pas elle qui secoue le spectateur, je dirais presque d'une horreur sacrée, à la représentation du *Dédale* ou de *la Course du Flambeau?* Jamais, à mon sens, non seulement l'art de Paul Hervieu, mais l'art dramatique, n'a atteint à de plus hauts sommets. Cette fatalité, qui gît dans les profondeurs du tempérament de madame Saint-Vrain des Ormes, nous la retrouvons à l'origine du *Dédale*. Elle dirige, au vrai, l'action. Pour avoir méconnu la fatalité amoureuse qui les liait irrémédiablement l'un à l'autre, Max et Marianne de Pogis brisent leur vie et, par surcroît, celle du second mari que, après son divorce, elle a cru pouvoir prendre. Il suffit d'un incident qui les rapproche — la maladie de leur enfant — pour que, avec le cortège des souvenirs ineffaçables, le désir renaisse entre eux. Il n'y a plus, dès lors, d'issue « logique » que dans la lutte des deux hommes, comme cerfs dans la forêt, et leur disparition commune devant une nature de femme désormais incapable de se donner à l'un ou à l'autre. C'est ce qui a lieu : dans un corps-à-corps suprême, ils roulent tous deux à l'abîme. Cette fatalité, qui gît dans la chair de notre chair et l'âme de notre âme, précipite de même *la Course du Flambeau*. « Pour cette solen-

nité, explique Maravon, des citoyens s'espaçaient, formant une sorte de chaîne dans Athènes. Le premier allumait un flambeau à l'autel, courait le transmettre à un second, qui le transmettait à un troisième, et ainsi de suite, de main en main. Chaque concurrent courait, sans un regard en arrière, n'ayant pour but que de préserver la flamme qu'il allait pourtant remettre aussitôt à un autre. Et alors, dessaisi, arrêté, ne voyant plus qu'au loin la fuite de l'étoilement sacré, il l'escortait, du moins par les yeux, de toute son anxiété impuissante, de tous ses vœux superflus[1]. » C'est l'image de la vie que les parents transmettent à leurs enfants pour qu'ils la repassent, à leur tour, à ceux qu'ils ont mis au monde. Un infaillible instinct veut, en effet, que les pères et les mères se dévouent à leur postérité, qui se retourne à peine quand, derrière son dos, la mort les fauche. Sabine Revel en fait la double et très douloureuse expérience. Guidée par l'amour maternel, elle se sacrifie et sacrifie, délibérément, sa mère à sa fille, qui, à son exemple, l'abandonne pour s'en aller rebâtir son foyer en Amérique. Entre sa mère morte et sa fille partie, Sabine Revel reste seule, écrasée par le passage du destin, dont elle fut à la fois l'ouvrière et la victime.

La fatalité, que, sans le savoir, nous portons au plus intime de nous-mêmes, fait, d'autre part, que nous nous ignorons tant qu'un choc violent n'a pas amené au jour toutes nos possibilités. *Connais-toi* en est la démonstration. Le général de Sibéran demeure, dans les moindres détails de l'existence, d'une inflexibilité

1. *La Course du Flambeau*, p. 158.

et d'une intransigeance morales absolues. Il n'admet pas la plus légère compromission, ne s'en autorise aucune et n'en tolère point autour de lui. Aussi, n'a-t-il rien de plus pressé que d'expédier aux colonies le lieutenant Pavail, son officier d'ordonnance, dès qu'il le soupçonne d'avoir séduit la femme de son cousin. A celui-ci il conseille la séparation immédiate ; et, comme il le voit hésiter, il s'indigne et le traite de lâche. Cependant, il suffit de quelques incidents, qui le touchent de près, pour que, subitement, ce caractère intraitable se fasse humble à l'excès. Déjà, quand il apprend que le séducteur n'est pas le lieutenant Pavail, mais son fils, sa sévérité commence à fléchir pour faire place à la plus lamentable douleur alors qu'il surprend le baiser, le premier, que sa femme consent à l'exilé. Il supplie Clarisse, dont il implore le pardon plus qu'il ne donne le sien, de ne point l'abandonner.

Voilà de quoi nous faire réfléchir. C'est, aussi bien, le but avéré du théâtre de Paul Hervieu. Ses pièces, qui ne sont point des pièces à thèse, sont, par excellence, des pièces à idée. Sans doute, quelques-unes ne sont pas exemptes de visées juridiques. *Les Tenailles*, *la Loi de l'homme* tendent, manifestement, à élargir les conditions du divorce. N'empêche que, même dans celles-ci, il y a plus et mieux qu'une arme : il y a la peinture d'une lutte de volontés non seulement entre elles, mais contre la fatalité. Le rôle que joue celle-ci dans le théâtre de Paul Hervieu lui vaut toute son ampleur et, si j'ose dire, tout ce que, dans sa précision, il évoque d'illimité. Elle en est le personnage muet, mais partout présent, celui auquel, quand il ne la guide, l'action vient se buter. C'est elle, par ailleurs, qui im-

prègne tous ses ouvrages, tant dramatiques que romanesques, d'une pénétrante mélancolie, de quelque gaîté qu'il la recouvre. Quoi de plus triste, en effet, que la lutte de la volonté contre les forces de toutes natures coalisées contre elle ? Mais quoi, aussi, de plus noble, de plus grandiose et, en fin de compte, de plus émouvant ?

Émouvant, le théâtre de Paul Hervieu l'est au premier chef. Il doit à cette intervention de la fatalité une gravité et une force qui nous secouent jusque dans nos fibres les plus secrètes. Quoi de plus tragique, en effet ? Tandis que le déterminisme, qui est d'origine scientifique, annihile l'homme, dont il enchaîne les résolutions, le fatalisme laisse la volonté libre en face du destin. Et parce qu'elle empêche l'attention de s'égarer, la simplicité de ce théâtre n'est pas pour affaiblir l'émotion, que la tension d'une intrigue toute en nerfs porte à son paroxysme. Théâtre d'autant plus poignant que, dans sa nudité classique qui ne comporte ni confidents, ni raisonneurs, il est tout intérieur et psychique.

Mélancolique, enfin, l'œuvre dramatique de Paul Hervieu l'est d'autant plus qu'il ne voile d'aucune concession l'idée assez pessimiste qu'il se fait de la vie. Il n'introduit, pour nous réconforter, ni personnage volontairement sympathique, ni dénouement heureux. Sans tomber dans la « rosserie », si chère au *Théâtre-Libre*, il écarte l'optimisme conventionnel de l'ancien répertoire, en dépit des morts dont il jonchait la scène. Dans le théâtre de Paul Hervieu, comme dans la réalité, qu'il reproduit sans indulgence ni parti pris de dénigrement, le vice n'est pas nécessairement puni et la vertu récompensée. La vie ! voilà son modèle. Il ne

la dramatise que pour mieux nous en faire pénétrer le mécanisme et sonder les profondeurs. Aussi bien, ses pièces ne finissent pas. La crise terminée, elles continuent, comme l'existence... C'est ainsi que, dans *les Tenailles*, les deux époux restent face à face, rivés à la même chaîne. Dans *la Loi de l'homme*, ils reprennent l'ancien joug. « Viens, ma vie! viens, mon amour! » crie à son fils l'héroïne du *Dédale*, tout entière tournée vers l'avenir, cependant que plane la paix de la mort sur le ravin où sont engloutis les deux hommes qui se disputèrent son cœur. Tout comme les obligations quotidiennes reprennent Thérèse de Mégée, elles retiennent Clarisse auprès du général de Sibéran. Le rideau baissé, les pièces de Paul Hervieu ne s'achèvent pas. Elles se prolongent et prolongent, indéfiniment, notre rêverie.

Elles nous invitent, en somme, à faire un retour sur nous-mêmes et sur la vie. Retour qui n'est pas sans grandeur, s'il est vrai qu'en lui réside la noblesse de l'homme et des ouvrages de l'esprit, malheureusement trop rares, qui le sollicitent.

III

Le pessimisme de Paul Hervieu, toutefois, n'est pas absolu, encore moins découragé. Il est, avec son ironie, la protestation d'un hautain idéal contre une réalité qui, trop souvent, le froisse ou l'ignore.

Aussi bien, sous son apparente froideur, Paul Hervieu est un tendre, qui a pour la souffrance humaine des trésors de pitié. Qu'il s'agisse de « Guignol » ou du « Bienheureux du Val de Pralognan », dont toute

une population s'amuse, il est vite ému. Cette pitié est peut-être l'une des raisons pour lesquelles, outre son goût du mystère, il s'intéresse aux fous. « Je sentais intimement, confesse-t-il à propos de l'un d'eux, que, comme moi, comme vous, comme nous tous, c'était une victime de l'humanité souffrante[1]. » Cette remarque n'est-elle pas digne d'un Tolstoï, d'un Tolstoï contenu, réservé et correct ? Écoutez, d'autre part, cet éloge de la bonté : « Il semblait que le cours de mon sang se fût régularisé, avoue-t-il après avoir retrouvé le jeune *Riri*, — un bambin perdu qui l'agaçait naguère —et qu'il se répandit en ondes plus abondantes et plus pures dans mes veines depuis qu'une puissante pitié avait délogé de mon cœur tant de préventions misanthropiques et d'égoïstes soucis[2]... » Aussi, quelle n'est pas l'indulgence de Paul Hervieu vis-à-vis des fautes qui n'ont pas la méchanceté pour principe ! Nul comme lui, si ce n'est l'auteur de *Résurrection*, n'a exalté le pardon : « Mais, c'était même plus qu'une puissance de souverain qui lui appartenait envers le pieux repentir de cette créature, notera-t-il à propos de Jacques d'Exireuil. L'époux bien-aimé était grandi à la hauteur d'un maître de miséricorde infinie[3]. »

Cette tendresse, qui arme son ironie de toute l'indignation qu'il éprouve contre les bourreaux, devait faire de Paul Hervieu le défenseur attitré de la femme, « notre sœur en larmes », que sa faiblesse voue, trop souvent, à l'égoïsme impudent du mâle,

1. *L'inconnu*, p. 262.
2. *Les yeux verts et les yeux bleus*, p. 235.
3. *L'Armature*, p. 274.

quand ce n'est point à sa brutalité. Une partie de son œuvre dramatique proteste contre pareil asservissement. Il s'indigne à l'idée que certains hommes considèrent le mariage comme un droit de propriété sur leur compagne. C'est contre une telle conception, au vrai, qu'il a composé *les Tenailles* et *la Loi de l'homme*. Non seulement il n'admet pas qu'un mari puisse, comme une esclave, river, contre son gré, une femme à sa personne, mais il trouve sans excuse l'inégalité morale et sociale des deux sexes devant la loi.

A plus forte raison, conteste-t-il à l'homme le droit de vie et de mort sur l'épouse adultère et son complice. Ce n'est pas lui qui aurait jamais prononcé le fameux « Tue-la » de *la Femme de Claude !* L'article 324 du Code pénal qui excuse cette espèce de meurtre, l'article rouge comme il le nomme, lui semble tout simplement monstrueux. Il y voit, avec raison, un encouragement au crime, une double suggestion à l'assassinat. N'en rapproche-t-il pas l'article 325 qui excuse la castration au cas d'attentat violent à la pudeur? Toutes dispositions plus barbares que chrétiennes, qui lui rappellent le carcan, la marque au fer rouge et la section du poignet. « Tu ne tueras point », pour Paul Hervieu, est formel. De fait, *l'Énigme* est un vigoureux plaidoyer contre le carnage passionnel. « Je dis, y déclare le marquis de Neste à ses cousins, que vos propos à froid sur l'homicide conjugal, avec leurs allures de grands principes, ont beau être appuyés par la loi, admis par les mœurs, ils n'en prennent pas moins leur source dans l'égoïsme le plus boueux. L'homme ou la femme, les époux ou les amants, qui se décernent à eux-mêmes le mandat de justicier, ceux-là, dans la

minute rouge, incarnent tous les péchés capitaux : l'orgueil, l'envie, la colère, la luxure sombre des images qui montent au cerveau [1]... » Paul Hervieu y voit, comme dans la guerre, comme dans la chasse, ces fêtes sauvages où les hommes redeviennent des bêtes de proie, un reste de la barbarie primitive.

Que la société, avec ses préjugés et ses conventions, approuve cette barbarie, voilà de quoi retourner contre elle Paul Hervieu! Il y parait bien quand il flétrit la cruauté imbécile du duel. « Je l'ai tué..., déclare d'Orcieu en parlant d'un ami avec lequel il s'est battu à propos d'une fille de café-concert qu'ils n'aimaient ni l'un ni l'autre, comme on est obligé de tuer ou de mourir à l'occasion, pour rien, pour une galerie, sans quelque grande excuse [2].» Il éclaire l'inconsciente férocité d'un aussi stupide usage alors qu'il nous montre les témoins s'assurant qu'aucun portefeuille ne peut sauver le poumon, qu'aucune montre, aucune bourse, aucun trousseau de clefs ne peuvent empêcher la perforation des entrailles. Il ne comprend pas, car il raisonne, que le code de l'honneur donne à deux hommes le droit de se jeter l'un sur l'autre comme deux tigres. Au meurtre réglé, il préférerait presque l'assassinat, qui n'est pas « légal ».

Quoi qu'il en soit, Paul Hervieu attribue à cette reconnaissance par la loi et les mœurs de nos plus grossiers instincts une part des maux dont nous souffrons, parmi lesquels il faut noter ceux que le mariage traine à sa suite. N'est-ce pas lui, qui voulait faire inscrire,

1. *L'Enigme*, p. 35.
2. *La loi de l'homme*, p. 76.

dans le Code civil l'amour parmi les devoirs des époux ?

C'est que Paul Hervieu a de l'amour une très haute idée. « Nous décorons du nom d'amour ce qui n'est qu'un instinct brut, sauvage, égoïste, mâle[1] », assure un de ses personnages. Paul Hervieu, lui, ne le confond pas avec l'étreinte, encore moins avec « la bagatelle ». « Tenez, continue son porte-paroles, les femmes qui se lamentent de n'avoir pas été aimées dès qu'elles eurent consenti au dernier sacrifice, devraient se dire qu'elles ne l'ont jamais été, qu'elles ont été désirées, obtenues : un point c'est tout[2]. » Voilà qui est péremptoire. Pour Paul Hervieu, l'amour ne va pas sans la fidélité, pour cette raison qu'il ne va pas sans l'affection, qui se renforce avec le temps. Habitude de deux êtres qu'unissent, comme il dit, les liens de toute l'âme et de tout le corps, il résiste à la vieillesse. La marquise de Nécringel ne s'y trompe pas : « Ah ! Lorenzo, confie-t-elle à son vieil ami, ce sont des théoriciens bien mal instruits qui professent que, à nos âges, l'amitié a succédé à l'amour. Et moi, je réplique : *Non, non, l'amour est toujours l'amour*. Certes, il a quitté le service, il est désormais un peu une sorte de vieux grognard en retraite ; mais il porte au cœur, jusqu'à la mort, une décoration mystérieuse, le petit lambeau rouge et la chère croix des amoureux[3]. » C'est dire que Paul Hervieu flétrit le libertinage — *Bagatelle* en est la preuve, — qui, à la recherche exclusive de la sensa-

1. *L'Exorcisée*, p. 36.
2. *Id.*, p. 37.
3. *Peints par eux-mêmes*, p. 62.

tion, ne présente de l'amour que la contrefaçon. Il ne lui trouve même pas l'excuse de la passion ! « Sachez qu'en vous départant, à mon égard, de la réserve qui m'était due, déclare à Jincourt Florence de Raon, vous aviez tout juste une seule chance de me sembler excusable. Il vous aurait fallu pouvoir invoquer ce qu'il y a parfois de supérieur dans la passion la plus coupable ! Une lutte affreuse contre soi-même... Une adoration sans avenir... Enfin, un état de noblesse dans lequel l'âme parle plus haut que les appétits... J'aurais été tout autant rebelle à vos intentions, mais je ne serais pas offensée de la même façon. Je ne me sentirais pas aussi froissée, salie [1]... »

Paul Hervieu, au fond, est un moraliste et un moraliste réformateur, tant il est vrai que, tout comme son pessimisme, son fatalisme, parce qu'il n'est pas radical, n'engendre ni indifférence, ni désespoir, mais, au contraire, excite à agir. Son but secret, quoique permanent est d'améliorer la condition des hommes.

Pour ce faire, il est convaincu qu'il importe, tout d'abord, de les persuader qu'il y a des nécessités de nature qu'on doit accepter, parce qu'on ne peut rien y changer. Il faut, alors, s'incliner, comme les protagonistes de *la Loi de l'homme*, devant l'avenir des enfants. Il y a, bien plus, des nécessités de fait que la loi ne saurait, sans préjudice, enfreindre. L'amour est de celles-là, à tel point que Paul Hervieu condamne le divorce quand le premier attachement subsiste. *Le Dédale* en fait foi. Aussi bien, cette pièce d'un partisan du divorce, et du divorce élargi, est, à coup sûr, la

1. *Bagatelle*, acte I, scène IX.

plus redoutable, la plus forte et la plus logique qui ait été écrite contre lui. Le conflit du *Dédale* tient tout entier, en effet, entre la femme et ses deux maris, au lieu d'éclater, comme dans *un Divorce* de Paul Bourget, entre le beau-père et les enfants du premier lit, et d'avoir pu, par conséquent, tout aussi bien se produire au cas où leur mère aurait été veuve. Le souvenir du premier amour, alors que celui qui l'a inspiré est vivant, demeure, en fait, le meilleur argument, au point de vue humain, des partisans du mariage indissoluble. « Les morts qui ne reviennent pas, fait observer Max de Pogis, sont les seuls à laisser toute tranquillité aux veuves [1]. »

Du reste, Paul Hervieu n'est point un ennemi du mariage. A condition de ne se point déplaire et d'y mettre chacun du sien, il l'a toujours considéré, mais surtout à la fin de sa vie, comme particulièrement favorable à l'amour. Sa sécurité, sa durée, loin de l'étouffer, lui semblent, plus que quoi que ce soit, permettre au sentiment de s'épanouir. « Moi, j'estime si haut les pudeurs de la femme, avoue Marianne de Pogis, que je n'admets pas la possibilité pour un homme d'en triompher autrement que par le mariage, où il promet sa vie et donne son nom [2]. » Il est une garantie. Et puis, l'enfant n'est-il pas, au fond, la raison d'être des noces éternelles? « Pendant qu'avec Hubert je disputais notre enfant à la mort, confesse Paulette de Saint-Éric qui ne fut pas toujours sans reproche, il m'est apparu dans cette chair bien-aimée comment les époux

1. *Le Dédale*, p. 95.
2. *Id.*, p. 43.

peuvent, en vérité, n'être qu'un dans une seule chair [1]. » Envers l'enfant, les parents, en effet, ont des devoirs. Des devoirs, chaque époux, en outre, en a vis-à-vis de son conjoint. C'est de quoi nous persuade la conduite de Clarisse de Sibéran, qui, jeune, reste auprès d'un mari âgé. D'après Paul Hervieu, l'amour adultère n'est, d'ailleurs, le plus souvent, qu'une illusion égoïste, qui, en même temps qu'à nos obligations, nous fait tourner le dos au bonheur N'est-ce pas de cette illusion, en vérité, que, reprise par l'existence familiale, Thérèse de Mégée se réveille?

Il y a, enfin, des nécessités sociales devant lesquelles il faut, aussi, s'incliner, enseigne Paul Hervieu : ce sont les lois, quand elles sont justes. Voyez, à leur défaut, jusqu'où un groupe, même animé des meilleures intentions, peut échouer. Avec *Théroigne de Méricourt*, Paul Hervieu nous le fait toucher du doigt. Idéaliste, éprise de justice, de fraternité et de liberté, son héroïne, qui symbolise la Révolution française, ne s'en laisse pas moins aller aux pires excès pour avoir secoué tout frein. Elle roule dans le sang et dans la boue. « Tu as goûté au moyen le plus sûr d'avoir toujours raison, lui prédit François Suleau ; tu ne te déshabitueras plus de tuer le contradicteur, de tuer pour qu'on se taise, de tuer encore parce que tu auras tué [2] !... » C'est toute la psychologie, avant la lettre, d'Évariste Gamelin d'Anatole France, cette psychologie qu'a analysée le Dr Gustave Le Bon. En vain, Théroigne proteste : « Non! non ! ne me montrez pas, dans le fond des consciences

1. *Le Dédale*, p. 123.
2. *Théroigne de Méricourt*, p. 388.

humaines, cette incorrigible férocité, l'éternel abîme auquel je ne veux pas croire[1] !... » Ses actes démentent ses paroles jusqu'à ce que, dépassée, elle tombe elle-même victime de la ruée populaire. Magnifique allégorie qui montre que, quand la nature est déchaînée, rien ne l'arrête. Affranchie, elle va jusqu'aux extrêmes de l'horreur.

Il faut donc des lois, assure Paul Hervieu. Comment le peu d'estime qu'il a de la nature humaine ne l'en aurait-il pas convaincu ? Il faut même des conventions. Et que nous voilà loin de l'écrivain révolutionnaire que quelques-uns s'imaginent ! Contempteur des rites mondains, Paul Hervieu critique moins leur futilité qu'il ne reproche aux sentiments de ne point correspondre à leur élégance. Il blâme les usages de n'être qu'un masque. Quoi qu'il en soit, même frelatés, Paul Hervieu ne souhaite nullement leur disparition. Au contraire. La contrainte ne lui semble-t-elle pas, pour ne prendre qu'un exemple, ajouter à la grâce des femmes du monde qui, en perpétuelle sollicitation de « faire l'amour », sont retenues par les barrières de l'époux, de la famille, des lois, des mœurs? Quant aux règles de la politesse, il les juge trop précieuses pour les battre en brèche. De fait, la correction d'une nature foncièrement distinguée apparaît non seulement dans le choix des sujets et des milieux qu'il décrit, mais dans son style, qui ne se permet pas, je ne dis pas un propos vulgaire ou trivial, mais le moindre écart. Aussi manifeste-t-il une gêne évidente quand les nécessités de l'œuvre, ce qui est rare, l'obligent à sortir de son

1. *Théroigne de Méricourt*, p. 356.

monde et à rapporter certains propos malsonnants. Il a, alors, recours aux périphrases. Oyez, plutôt, ce récit d'une scène de faubourg : « Aucun pas ne résonne derrière elle : rien que des outrages qui bourdonnent et volent à sa suite dans l'obscurité. Tous, nets et pareils, consistent à proférer le nom monosyllabique d'une partie de son corps. Rien de plus n'y est ajouté que l'adjectif possessif par lequel, avec des râles de fureur, on lui constitue la pleine et large possession de la chose nommée, comme pour qu'elle l'emporte où elle voudra et qu'elle n'asseye plus jamais ça dans la maison [1]. » Paul Hervieu n'emploie que des termes de bonne compagnie.

C'est qu'il sait gré aux usages du monde de refréner les débordements de l'instinct. N'est-ce pas grâce à eux que nous échappons quelque peu à la barbarie? « J'aime le spectacle du monde, professe Guy Marfaux, parce que — si vil et imparfait qu'il soit — je considère qu'il représente encore les résultats de la civilisation la plus perfectionnée jusqu'à nouvel ordre [2]. » A son exemple, Paul Hervieu préfère à la nature brute la nature policée. C'est un classique. Quel dommage seulement que la nature humaine ne soit pas aussi facile à perfectionner que la nature tout court! « Je m'en vais respirer ma bonne amie, la nature moderne, telle que le progrès l'a faite... Car si la civilisation ne doit pas réussir à améliorer les êtres, soupire le marquis de Neste en allant au jardin, elle a su, du moins, orner de douceur les choses [3]. » La moindre dérogation aux

1. *Le Petit Duc*, p. 254.
2. *Peints par eux-mêmes*, p. 22.
3. *L'Énigme*, p. 36.

conventions mondaines suffit à lâcher le gorille brutal et lubrique qui est en nous. « Déjà, rien que par la petite matérialité de cet acte, remarque Paul Hervieu à propos de Jacques d'Exireuil qui, dans la débâcle, pénètre chez le baron Saffre sans ôter son chapeau, il sentit avoir transgressé les principes du monde, et, désormais, être évadé de la convention [1]... » La moralité n'est-elle pas, pour une grande part, affaire d'habitude? Plus elle est ancienne, meilleurs nous sommes. C'est pourquoi, s'il raille la noblesse de sa morgue, de son dédain du roturier et de sa prétention à dominer le reste du genre humain, Paul Hervieu n'est pas sans éprouver pour elle un certain faible. La suite des traditions et de l'éducation aristocratiques ne lui a-t-elle pas inculqué un ton et des manières avec lesquels il ne peut être qu'agréable de se trouver en rapport? Il insiste, avec complaisance, sur l'élégance morale de ce pauvre Le Hinglé qui, à la nouvelle que sa maîtresse est enceinte, trouve encore, malgré son chagrin, la force de badiner. Il rappelle ces ci-devants qui montaient à l'échafaud le sourire aux lèvres. N'est-ce pas lui encore qui, s'accoutumant fort bien à l'idée de la mort pour son propre compte, ne peut se faire à celle de madame de Trémeur? En toute rencontre, et surtout dans les difficiles, qui sont celles-là mêmes où s'accuse la race, Paul Hervieu ne manque pas de signaler la parfaite tenue du noble que de longs siècles ont affiné. Ne déclare-t-il pas quelque part que les femmes de l'aristocratie sont plus femmes que les autres? A l'inverse, il n'a que dédain pour le parvenu,

1. *L'Armature*, p. 310.

qui est, de nature, hostile aux usages, à l'histoire, aux souvenirs du passé. Avec quelle perspicacité il traite Olivier Bréhand, dont la mine « trahissait, lui arrive-t-il de dire, le sentiment de défi mauvais et bourru avec lequel un homme sans éducation première prend son parti d'être l'auteur d'une incongruité [1] » ! Il note ce que sa bouche vulgaire laisse apercevoir de « sillons creusés jadis autour d'elle par ses amertumes de petit bureaucrate [2] », tout comme il appuie sur la « muflerie » d'un Saffre ou d'un Münstein, qui, en toutes occurrences, ne cherchent qu'à assouvir leurs appétits.

A la bassesse qu'il s'attache à flétrir où qu'elle se trouve, dans les manières et dans les cœurs, Paul Hervieu oppose un fier idéal de courage, de pudeur et de retenue, voire, dans ses derniers ouvrages, de résignation et de dévouement qu'incarnent quelques-uns de ses personnages, principalement féminins. Quelle n'est pas, en effet, la noblesse d'âme, plus que le charme, de ses plus belles figures de femmes ! Toutes, elles sont courageuses. Dans un état de fortune extrêmement précaire, Giselle d'Exireuil ne profère pas une plainte, n'adresse aucun reproche à son mari. Bien plus, elle lui offre de s'exiler avec lui. Elles sont, en outre, profondément pudiques. « Les pudeurs, déclare Clarisse de Sibéran, avertissent contre les surprises physiques. Il y a une révolte de tout l'être qui protégerait contre le moindre attouchement [3]. » Florence de Raon est encore au-dessus. Sans tache aucune, elle est incapable, pour se venger, de souiller l'image de pureté qui

1. *L'Armature*, p. 209.
2. *Id.*, p. 177.
3. *Connais-toi*, p. 206.

est en elle. Enfin, même coupables, les héroïnes de Paul Hervieu ne s'abaissent ni au mensonge, ni au partage. Laure de Raguais rompt avec son mari qu'elle n'aime pas. Thérèse de Mégée, qui lutte en vain contre son amour, répugne à devenir la menteuse de tous les jours. Elle ne veut pas infliger à sa fille un flétrissant contact en rentrant près d'elle au sortir des bras de l'amant. Marianne de Pogis, pareillement, écarte toute compromission. Prise entre deux exigences, elle se refuse aux deux. Admirez, d'autre part, l'héroïque loyauté du marquis de Nohand. Amoureux de Régine de Vesle et aimé d'elle, il lui avoue sa faute, au risque de compromettre son bonheur, afin de ne point surprendre sa confiance : « J'irai jusqu'au bout, annonce-t-il, parce que je trouve en moi la force de l'homme qui donne à celle qu'il aime la plus grande et la plus horrible preuve d'amour qui se puisse imaginer. J'aurais pu ne rien vous dire et peut-être n'auriez-vous jamais rien su de cela. Et si vous aviez jamais appris quelque chose, j'aurais eu beau jeu à mentir, à nier, à bâillonner plus tard votre interrogation d'un de ces baisers dont je me suis vu si près tout à l'heure et dans lesquels j'aurais pu préférer me taire à jamais [1]. » Jusque chez les moins sympathiques de ses personnages, on rencontre une certaine correction. Malgré son despotisme, il ne vient pas à la pensée de Fergan de se venger sur l'intrus qu'il a élevé. On sent que Paul Hervieu admire toujours et partout la maîtrise de soi, l'énergie, même quand elle est vaine, comme chez ce pasteur protestant qui, malgré les menaces du temps et les

1. *Les Paroles restent*, p. 328.

sollicitations de sa jeune femme, entreprend, pour y périr, l'ascension du Mont Blanc.

Paul Hervieu célèbre le courage non seulement dans la révolte, mais encore dans la résignation à l'inévitable. C'est ainsi que, aux attitudes un peu tendues d'une Laure de Raguais ou d'une Irène Fergan, il oppose l'acceptation d'un d'Orcieu, d'une Thérèse de Mégée ou d'une Clarisse de Sibéran. L'individualisme de Paul Hervieu, qui souhaite voir la personne humaine affranchie, non, certes, de la contrainte, mais de l'oppression, s'atténue, dans ces créations, de tout ce que les fatalités naturelles et sociales réclament de consentement, surtout quand elles nous écrasent. Imitons les montagnards qu'il nous dépeint s'inclinant, sans murmurer, devant les forces de la nature, maîtresse de leurs vies et de leurs biens. Tandis que d'Orcieu sacrifie sa rancune à son fils et consent à reprendre sa femme, Thérèse de Mégée retourne au foyer et Clarisse de Sibéran y reste. « J'expierai », dit-elle.

Aussi bien, Paul Hervieu reconnaît de plus en plus que, à côté de ses droits, l'individu a des obligations contre lesquelles toutes les revendications du monde ne peuvent prévaloir. C'est la leçon que le prince Grégoire de Sylvanie, dont la haute figure domine *le Réveil*, est venu donner à son fils. Tous, tant que nous sommes, nous avons des devoirs, devoirs de famille, de reconnaissance, de dévouement et de charité : « Soyez secourable, et vous n'aurez pas à le regretter. Je suis certaine de ce que je vous atteste. Croyez-moi, vous dis-je, croyez-moi [11]. » Telle est l'ultime recommandation que, par la bouche de Clarisse de Sibéran, nous adresse l'œuvre de Paul Hervieu.

Paul Hervieu, en vérité, est un idéaliste, dont l'iro-

nie en face des défauts et la mélancolie en face des fatalités qui accablent l'homme ne dénote ni rancune, ni désespérance. L'âpreté de ses peintures a sa source dans la générosité d'un esprit que le spectacle du mal indigne, tandis que l'attriste celui des misères auxquelles l'humanité est condammée.

C'est par pitié que Paul Hervieu dénonce les turpitudes humaines, par tendresse qu'il s'élève contre les lois injustes et les coutumes barbares, par équité qu'il dénonce les abus de la force. Cela ne vaut-il pas mieux que de se reposer dans un optimisme béat et déclarer que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes ?

Le pessimisme de Paul Hervieu, pour n'être ni entier, ni absolu, mais bien plutôt la protestation de son intelligence et de son cœur contre une réalité indifférente ou hostile, révèle une inébranlable confiance dans le pouvoir de la volonté aidée de la raison. Il constitue, pour tout dire, un excellent tonique du vouloir, tout imprégné qu'il est d'un stoïcisme altier, mais attendri, qui, parce qu'il en reconnaît parfois la possibilité, conseille, outre la résignation, de tourner les fatalités mauvaises et d'améliorer les conventions néfastes. D'une façon comme d'une autre, il invite l'homme, qu'il s'insurge ou accepte, à dominer la nature. C'est ce qui fait la grandeur, en même temps que la portée philosophique et morale d'une œuvre qui ne nous montre, à la scène et dans le roman, l'homme encore asservi à ses pires instincts, comme aux forces qui l'oppriment, que pour tremper, avec notre courage, — dont les meilleurs d'entre ses héros donnent le magnifique exemple, — l'idéal de justice et de fraternité qui anime son auteur.

ÉMILE BOUTROUX

Philosophe, professeur, critique et historien de la philosophie, Émile Boutroux est considéré à bon droit, en France et à l'étranger, comme l'un des plus parfaits représentants de la pensée française à l'heure actuelle. Il le doit au charme de sa parole, à la claire et sobre élégance de son style, mais, avant tout, à l'originalité d'une doctrine qui, pour avoir décidé de la renaissance du spiritualisme dans notre pays, est, par essence et par méthode, accueillante aux idées d'autrui.

M. Boutroux possède une intelligence merveilleusement compréhensive, au point d'exposer un système mieux que son auteur, non, certes, pour s'en constituer seulement l'historiographe, mais pour dégager le principe de vérité qu'il contient et s'en servir en le dépassant. De fait, M. Boutroux est attentif à toutes les manifestations de la vie et, principalement, de la vie intellectuelle. Dans les œuvres de l'homme, dans l'homme même et dans la nature, c'est la vie, je devrais dire l'âme, qu'il recherche, parce que, seule, elle lui paraît vraiment intéressante et efficace. Aussi bien, le spiritualisme de M. Boutroux, qui est aussi éloigné du dualisme superficiel de Victor Cousin — avec le corps d'un côté et l'esprit de l'autre, — que du matérialisme d'un Büchner ou d'un Haeckel, détermina un profond mouvement de réaction, non, certes, contre la science, dont il est l'un des plus fervents exégètes, mais contre ses prétentions à tout expliquer, fût-ce le problème des

origines et des fins. Ainsi s'est formée, sous l'impulsion de M. Boutroux, toute une phalange de philosophes et de savants, avec M. Bergson en tête, qui explore la vie psychique, rencontre la liberté, réintègre l'intuition comme instrument de connaissance et, du même coup, donne au sentiment religieux un point d'appui dans l'expérience intime. La philosophie des sciences, la psychologie, la métaphysique et la philosophie proprement religieuse sont redevables à M. Boutroux, directement ou non, de leurs plus récentes découvertes, sans compter la spéculation philosophique en général, qui lui doit sa prospérité présente pour une part d'autant plus grande qu'il en a maintes fois défendu l'imprescriptible légitimité contre ses détracteurs.

Cette influence de M. Boutroux sur la pensée contemporaine s'est exercée avec d'autant plus d'efficacité qu'il s'affirme toujours un excellent écrivain. Soucieux de ne livrer au public que le résultat de ses méditations, il parle et écrit en honnête homme, ce qui ne veut pas dire qu'il soit dénué de profondeur, — bien au contraire, s'il est vrai que, dans la patrie de Descartes et de Malebranche, on peut tout dire en termes polis. M. Boutroux, qui a beaucoup fréquenté Pascal, tient de lui l'art de persuader : il convainc et il agrée.

I

Quand parut, en 1874, la thèse de M. Boutroux sur *la Contingence des lois de la Nature*, le déterminisme régnait en maître, malgré les efforts de Renouvier, qui tâchait de « délier » le monde en réduisant les lois naturelles à de simples successions de phénomènes, et

ceux de M. Lachelier, qui démontrait que l'induction — ou raisonnement par lequel nous érigeons en lois universelles des rapports de causalité dûment constatés — suppose, non seulement le principe des causes efficientes, mais celui des causes finales, qui permettent une certaine variété ou contingence de moyens dans la poursuite d'un même but. La liberté était, avec la responsabilité, exclue des actes de l'homme; la croyance en elle taxée d'illusion; la vertu et le vice assimilés à des produits comme le vitriol et le sucre.

Ce n'était pas une mince entreprise de s'attaquer à une théorie qui avait pour elle toutes les apparences d'un dogme. Il ne fallait rien moins que reviser les titres de la nécessité à gouverner le monde. En effet, le déterminisme, qui enseigne que rien n'existe sans cause, n'est adopté par les savants qu'en connexion avec elle. De cette alliance naît le principe des lois qui affirme que, non seulement les mêmes causes produisent les mêmes effets, mais qu'elles ne peuvent, n'ont pu et ne pourront jamais en produire d'autres. Pour le déterminisme ainsi conçu, un fait quelconque ne peut avoir lieu, en définitive, que dans des conditions toujours identiques qui en rendent pleinement raison. De quelque côté qu'on l'aborde, par le rationnel ou l'expérimental, la science semble bien impliquer ou reconnaître pareille nécessité. Mathématique ou physique, ne vise-t-elle pas à l'absolu et, sous le changeant, à l'immuable?

Depuis le XVII[e] siècle, deux conceptions de la science, inverses mais analogues, ont successivement dominé, avec la nécessité la plus implacable, — je veux dire la nécessité logique, celle dont le contraire ne peut pas même être conçu, — l'une au départ, l'autre à l'arrivée.

D'accord avec les Grecs qui faisaient consister la science dans la recherche des causes premières, Descartes pensait que tout en devait découler logiquement. Ayant ramené la matière à l'étendue, sous prétexte que, de toutes les propriétés sensibles, c'est la seule dont l'esprit puisse acquérir une connaissance claire et distincte, donc évidente, il se flattait, en lui associant le mouvement, de refaire le monde. Spinoza, son disciple, imprime une forme plus rigoureuse encore à ses raisonnements. Après avoir défini Dieu, ou la substance, « ce qui est en soi et est conçu par soi, » il en déduit le monde des esprits et des corps *more geometrico*. Enfin, Kant, pour avoir dénié aux idées toute valeur objective, transporte la nécessité des choses dans l'esprit, qui, en retour, l'impose à la nature. Comme Platon bannissait les poètes de sa République en les couronnant de fleurs, il relègue la liberté, dont il fait l'une des conditions de la moralité, dans un monde transcendant, dans le monde des noumènes opposé à notre monde phénoménal.

Par une marche inverse, les savants d'aujourd'hui arrivent à un semblable résultat. Au lieu de partir de l'unité rationnelle, ils s'appuient sur l'expérience. Ils n'en élèvent pas moins les relations qu'ils observent entre les faits en lois universelles et nécessaires. Plus encore, ils décomposent les faits complexes en faits simples, les lois particulières en lois plus générales, jusqu'à espérer trouver la loi unique dont toutes les autres dériveraient inflexiblement. Le monde serait ainsi, pour la science moderne comme pour Spinoza, un vaste théorème. Elle se vante de trouver au terme la nécessité, qui, pour le philosophe, était au commen-

cement. « Une intelligence, écrit Laplace, qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si, d'ailleurs, elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. »

Nécessité de droit ou nécessité de fait, — ce dont le contraire ne peut pas être, — il semble donc que la science rationnelle et la science expérimentale soient d'accord pour éliminer de l'univers tout ce qui ne serait pas entièrement déterminé, toute contingence et, *a fortiori*, toute liberté.

Que penser d'une pareille gageure? Le monde est-il régi, jusqu'en ses moindres détails, par une implacable nécessité ou le déterminisme de ses lois laisse-t-il quelque place à l'imprévisible et au spontané? Enserrent-elles toutes choses ces lois, comme la trame d'une tapisserie qui en composerait jusqu'aux points, ou, au contraire, ne forment-elles qu'un canevas dont les mailles laissent quelque jeu à la fantaisie du dessin? Tel est le redoutable problème, gros de conséquences diverses, théoriques et pratiques, qu'à ses débuts M. Boutroux aborda avec une lucidité d'esprit égale à sa hardiesse. Il y était encouragé par Félix Ravaisson, dont le petit livre sur *l'Habitude* dénonçait sous le mécanisme de la nature une activité spirituelle assoupie. En témoignage de reconnaissance, il lui dédia sa thèse.

Et d'abord, est-il exact que les faits les plus complexes dérivent uniquement des plus simples, la qualité

de la quantité? Peut-on déduire par voie d'analyse, ainsi que les cartésiens l'eussent souhaité, du logique les mathématiques et de celles-ci la matière, les propriétés physico-chimiques, la vie et, finalement, la conscience, en un mot tous les aspects et tous les êtres de la nature? Et si cela ne se peut, n'est-on pas du moins obligé, à la suite de Kant, de reconnaître cette liaison comme inhérente à l'esprit humain, en ce sens qu'il nous serait impossible, de par la constitution même de notre raison, de comprendre les choses autrement? Enfin, si aucun de ces partis n'est viable, la science expérimentale est-elle justifiée à ramener le supérieur à l'inférieur et, de proche en proche, les manifestations les plus hautes de la vie aux plus élémentaires, la vie elle-même aux propriétés physiques et chimiques et celles-ci au mouvement? En d'autres termes, si l'on ne peut *a priori*, c'est-à-dire avant toute expérience, faire dériver toutes choses de quelque notion primordiale, ne peut-on, en fait, tout réduire à la mécanique ou, plus exactement, à la mathématique universelle? N'est-ce pas, précisément, à une telle réduction que la science moderne est redevable de ses progrès, ainsi qu'en témoigne l'essor de la physique du jour où, sur l'initiative de Descartes, on réussit à lui appliquer le calcul?

M. Boutroux part du possible, qui est la plus abstraite et la plus générale de nos idées, et il démontre, en réponse aux deux premières questions, qu'on ne saurait déduire logiquement, soit par l'analyse de leur contenu, soit par l'exigence de notre pensée, les faits complexes des faits simples, la qualité de la quantité et celle-ci de la logique pure ou même appliquée.

D'une part, ni le possible ne contient l'idée d'être,

puisque nous imaginons un grand nombre de possibles qui ne sont pas réalisés ; ni l'idée d'être les catégories et les genres entre lesquels la réalité se répartit, puisque rien n'est aussi indéterminé que ce concept ; ni ces notions la matière ou étendue mobile avec laquelle on l'identifie, car le mouvement appartient bien à l'expérience ; ni cette étendue mobile les propriétés physiques et chimiques, s'il est vrai que, dans le son, la chaleur et la lumière, il n'y a pas que du mouvement ; ni les qualités physico-chimiques les fonctions organiques, l'être vivant possédant la faculté de se nourrir, de se développer, de se reproduire et de se modifier lui-même ; ni, en dernier lieu, ces fonctions la vie consciente, qui se présente, à tout regard non prévenu, comme une donnée *sui generis*. D'un étage à l'autre, quelque chose de nouveau apparait, qui, loin de pouvoir s'extraire par le raisonnement de l'ordre précédent, y ajoute. D'ailleurs, même en logique, nous ne retrouvons dans nos idées que ce que nous y avons mis. Le jugement est une synthèse, une affirmation qui relie un attribut à un sujet, et point du tout une analyse qui consisterait à l'en dégager. Pareillement, le syllogisme n'opère pas par division, mais par fusion, en quelque sorte, de deux jugements, dont un troisième découle.

D'autre part, le passage d'un ordre naturel à l'autre ne saurait être envisagé comme une nécessité de l'esprit, puisque les idées entre lesquelles le jugement devrait énoncer un lien nécessaire proviennent de l'expérience et, *a fortiori*, leur liaison.

Donc, conclut M. Boutroux, point de nécessité logique qui nous permette de développer le monde en partant d'une idée initiale sans recourir à l'expérience.

Pour connaître les différents ordres qui se superposent dans la réalité, il nous faut ouvrir les yeux ; le raisonnement ne suffit pas. Aussi bien, il n'y aurait rien d'absurde, ni d'inconcevable, à ce que les choses fussent différentes de ce que nous les pouvons constater : pour qui n'aurait jamais franchi le seuil de son cabinet, le spectacle du monde s'offrirait imprévu.

Ce caractère d'inédit, qui distingue chaque ordre de celui qui le précède dans la hiérarchie des valeurs, ne vient pas non plus de la combinaison d'éléments plus simples, les différences de qualités de différences quantitatives. Il est faux de prétendre que les faits supérieurs dépendent uniquement des inférieurs, comme si ceux-ci produisaient ceux-là. Contre ces assertions d'une certaine science expérimentale, M. Boutroux retourne ses propres arguments : les faits eux-mêmes.

Comment soutenir, par exemple, que les propriétés mathématiques sont des propriétés nécessaires de l'être, alors qu'il existe beaucoup de choses que nous ne pouvons évaluer, notamment la conscience ? Le mouvement, du reste, par quoi tout se mesure, ne répugne-t-il pas, déjà, à la numération en ce qu'il présente de spécifique ? Quant aux propriétés physiques, elles ne sont pas du mouvement transformé. A y regarder de près, on ne prouve pas, en effet, la transformation des forces les unes dans les autres, mais la transformation du mouvement en mouvements différents, conditions eux-mêmes des phénomènes physiques proprement dits. Le mouvement, par exemple, ne se convertit pas en chaleur : il se mue simplement en mouvements d'une autre espèce, dans la circonstance en mouvements moléculaires sous-jacents aux propriétés caloriques. D'ailleurs, il n'existe

peut être pas un nombre fini de conditions mécaniques d'où les phénomènes physiques résulteraient infailliblement. Pour la vie, ce semble incontestable : il ne suffit pas, pour qu'elle apparaisse, de circonstances physiques. Jusqu'à nouvel ordre, la génération spontanée, que Pasteur a victorieusement combattue, est un mythe. Plus outre, la biologie soutient vainement que la présence d'un système nerveux coïncide toujours avec la conscience. Nous n'en savons rien. Et puis, quand cela serait, rétorque M. Boutroux, qui nous dit qu'il ne résulte pas de la conscience même posant ses propres conditions ? « Si l'aurore annonce le soleil, c'est qu'elle en émane. » Ce qui autorise à le croire, c'est la disproportion fondamentale qui existe entre la conscience et l'innervation, entre un mouvement du cerveau et la plus humble de nos sensations, fût-ce la sensation de bleu ou d'amertume. Le matérialisme vient se heurter là contre.

De ces observations, M. Boutroux conclut que, si les divers phénomènes que présentent les êtres, depuis le minéral jusqu'à l'homme, ne découlent pas logiquement des plus simples, ils n'en éclosent pas mieux comme d'une graine dont la substance s'épanouirait nécessairement en eux. Il n'y a donc pas plus de nécessité de fait que de nécessité logique, pas plus d'impossibilité effective que de contradiction à ce que le monde s'étage, en quelque sorte, autrement que nous le voyons.

Toutefois, cette nécessité, qui ne se rencontre pas quand on monte d'un ordre à l'autre, ne se trouve-t-elle pas à l'intérieur de chacun d'eux ? Les lois de la nature, qu'elles soient mathématiques, mécaniques, physiques chimiques, biologiques ou psychologiques, laissent-elles

la moindre place à la contingence ou à l'accident, chacune dans sa circonscription? Ne témoignent-elles pas, au contraire, de rapports nécessaires, non pas même de fait, mais de droit entre les phénomènes qu'elles relient? On ne peut tout ramener aux mathématiques, c'est entendu; ne peut-on, du moins, y trouver un équivalent de cette nécessité interne? N'est-ce pas, du reste, cette coïncidence, qui, à défaut de réduction des faits complexes aux faits simples, permet d'appliquer le nombre à tout ce qui tombe sous les sens?

En abordant ce nouveau problème, M. Boutroux rencontre, dès ses premiers pas, le principe de causalité sur lequel repose l'édifice scientifique. Ce principe, en effet, stipule que « rien n'arrive sans cause » et, par conséquent, que « rien ne se perd et rien ne se crée », autrement dit que « la quantité d'être demeure immuable », ce qui, au temps où M. Boutroux écrivait, paraissait à la grande majorité des savants la suprême expression de la nécessité. De l'avis de M. Boutroux, il n'en est rien. Aussi bien, ce principe, qui a l'air antérieur à toute expérience, en réalité en vient, la notion d'être n'impliquant en aucune manière l'idée du changement dont, en somme, il formule la loi. Ne signifie-t-il pas que « tout changement est déterminé et tel qu'il n'y ait jamais plus dans le conditionné que dans la condition. » Issu de l'expérience, il ne saurait la gouverner.

Forme abstraite et purement extérieure de nos observations, ce principe n'est point identique à la réalité; il ne s'y ajuste pas non plus intégralement. Comment le pourrait-il? Toutes nos mesures sont approximatives. Atteint-on seulement le point précis où un phénomène

commence et celui où il finit? Peut-on fixer avec exactitude l'instant où l'eau se met à bouillir et la glace à fondre? Bon gré mal gré, nous sommes condamnés à l'à-peu-près. Qu'est-ce qui nous garantit, dès lors, que les phénomènes ne sont pas indéterminés dans une mesure qui échappe à nos grossiers moyens d'évaluation? Par surcroît, il n'est point conforme à l'expérience d'admettre entre la cause et l'effet une égalité absolue qui empêcherait de les distinguer. L'hypothèse d'une quantité vierge de qualité, dans laquelle on se réfugie pour situer cette équivalence sous l'apparence sensible, est chimérique, toute quantité devant bien être la quantité de quelque chose. Le point de vue quantitatif est tout superficiel. « C'est ainsi que les astres vus de loin, souligne M. Boutroux, n'apparaissent que comme des figures géométriques, tandis que, en réalité, ils sont des mondes composés de mille substances diverses ». En affirmant la conservation absolue de l'être, le principe de causalité n'énonce qu'une propriété très générale, qui, loin de bannir le changement, en dérive, puisque, si changement il y a, — ce qui est manifeste — on comprend bien comment la permanence en peut résulter, mais non comment celle-ci produirait celui-là.

M. Boutroux fait d'identiques remarques à propos des types de faits ou d'êtres que désignent nos idées générales. Ces types ne sont pas immuables. Conçues par l'esprit après observation, les notions que nous formons ne s'imposent pas à la nature. Elles se bornent à répartir les êtres en séries d'après des ressemblances qui restent toujours quelque peu superficielles; d'où il suit qu'aucune classification n'est complètement indemne d'artifice. Rien là qui garantisse la fixité du type. Effective-

ment, la science tend à remplacer la classification par la généalogie. Il ne servirait pas d'en appeler au principe d'identité : comme Hegel l'a bien vu, il gouverne la logique et non les choses.

Pareillement, le principe mécanique de conservation de la force, d'après quoi la quantité mesurable demeure la même à travers toutes les décompositions et recompositions de mouvements, ne peut s'étendre à tout. Il ne vise que la quantité, donc l'aspect extérieur, lui aussi, des êtres et des choses ; il n'atteint pas leur nature spécifique : la qualité. Expérimental, nous n'avons aucun droit de l'ériger en absolu. Outre que l'homme est hors d'état de constater une égalité complète, tout résultat, d'ailleurs, n'est-il pas nouveau par rapport à ses antécédents, même en mécanique ? « Il y avait plusieurs forces : il n'y en a plus qu'une, constate M. Boutroux. Ces forces avaient certaines directions : c'en est une autre. Quelque chose était, qui n'est plus ; quelque chose n'était pas, qui est. » Tout changement suppose, en définitive, anéantissement et création. Il serait oiseux d'objecter que ce sont les qualités des choses qui varient et, par conséquent, des apparences. Rien n'autorise à considérer les qualités comme de faux-semblants. Ce serait lâcher la proie pour l'ombre. Du reste, en quoi consiste, au juste, l'élément dont on affirme la permanence ? Est-ce la quantité pure ? Ce n'est qu'une abstraction. Est-ce la quantité de plusieurs qualités ? On ne peut comparer qu'une seule et même qualité. Est-ce la quantité d'une seule et même qualité : le mouvement ? Non, répond derechef M. Boutroux, qui devient de plus en plus pressant, car, laquelle des deux est la substance de cette quantité abstraite ou de cette qualité en

fluctuation perpétuelle? Trouve-t-on même dans une qualité aussi élémentaire que le mouvement l'identité parfaite que supposent les mathématiques abstraites? Non toujours, car cette identité-là n'existe pas entre tous les mouvements réels. C'est donc bien se mettre en dehors des conditions mêmes de la réalité que d'envisager, comme en use le principe de la conservation de l'énergie, la quantité relativement à une qualité homogène ou abstraction faite de toute qualité. Il ne s'applique pas exactement, en fin de compte, aux choses réelles, qui possèdent un fonds inépuisable de vie et de changement. En fait, l'expérience ne nous montre nulle part des ensembles mécaniques parfaitement stables : « Les révolutions même des astres, qui paraissent si uniformes, n'ont pas de périodes absolument identiques. »

Et plus on gravit l'échelle des êtres, moins la nécessité parait absolue. Plus encore que les lois mécaniques, les lois physiques et chimiques énoncent des rapports entre choses tellement hétérogènes qu'on se trouve dans l'impossibilité d'assurer que le conséquent est, non pas même égal, mais proportionnel à l'antécédent ou qu'il en résulte comme l'effet de sa cause. Nous ne percevons que des successions de phénomèmes ; jamais de production effective. Nous voyons bien une barre de fer rougie au feu s'allonger ; nous ne voyons pas le feu dilater le métal, je n'ose dire à l'œuvre. Les partisans du déterminisme ont beau arguer d'un parallélisme absolu entre les phénomènes physiques et les phénomènes mécaniques : tandis que le mouvement est susceptible de changement continu, il n'en va pas de même des transformations physiques ou chimiques. Quels sont les intermédiaires entre l'état électrique des

pôles de la pile et l'état lumineux du charbon ? Une équivalence rigoureuse est inintelligible, de sorte que rien ne nous empêche de croire que la quantité d'action physique puisse augmenter ou diminuer dans l'univers. « N'est-ce pas, en effet, ce qui semble s'être produit à travers les siècles, demande M. Boutroux, s'il est vrai qu'une matière cosmique élémentaire, presque aussi uniforme que l'espace lui-même, s'est peu à peu agrégée pour former des astres doués de lumière et de chaleur; et que du sein de ces astres est sortie une variété infinie de corps, de plus en plus riches en propriétés physiques et chimiques ? N'est-ce pas, en sens inverse, ce qui semble se produire sous nos yeux, s'il est vrai que certains systèmes stellaires perdent peu à peu leur éclat et leur chaleur, et marchent vers une dissolution qui les fera retourner à l'état de poussière indistincte ? »

Au fur et à mesure qu'il porte ses regards sur des êtres plus relevés, M. Boutroux s'aperçoit que la nécessité recule devant la contingence. C'est ainsi que, faute de trouver une correspondance exacte entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes physiques par l'absence d'unité de mesure biologique, on est obligé de reconnaître que la variabilité est, non moins que la permanence, une loi de la vie. Les êtres vivants, individus et espèces, évoluent, progressent ou déchoient, s'adaptent à leur milieu, se croisent et, d'après Hugo de Vries qui est partisan des mutations brusques, changent sans raison, on pourrait presque dire pour changer. Herbert Spencer, il est vrai, a voulu voir dans l'évolution même une loi mécanique qui présiderait au changement, les transformations les plus profondes devant apparaître

comme déterminées si l'on connaissait leurs conditions. Nécessité et changement demeurent inconciliables. « Trouver les formes intermédiaires qui établiraient entre tous les êtres de la nature une gradation insensible, ce serait déterminer le mode d'action du principe de perfectionnement, fait observer M. Boutroux, ce ne serait pas ramener le perfectionnement à l'immobilité, les formes supérieures aux formes inférieures. » Aussi bien, une loi qui expliquerait l'évolution devrait préexister à l'événement, ce qui est la négation même de l'idée de loi scientifique.

Comment, par ailleurs, les sentiments, les idées, les résolutions, la vie intérieure de l'homme seraient-ils régis par des lois nécessaires? La psycho-physique et la psycho-physiologie réunies ont échoué à trouver un équivalent mécanique des phénomènes psychiques. Si le mouvement ne se transforme pas en qualités physiques, encore moins se transforme-t-il en états de conscience! Il n'existe pas de parallélisme entre les faits physiologiques et les faits conscients pour cette raison péremptoire que, de tous, ces derniers sont les plus réfractaires à l'unité de mesure, l'élément simple, qui se combinerait avec lui-même pour les composer, étant introuvable.

Le monde de l'âme ne saurait, par suite, être envisagé comme une doublure du monde matériel. La disproportion, en vérité, n'est-elle pas extrême entre des actes qui ont dépensé à peu près la même somme d'énergie physique et consumé un semblable poids de carbone, comme, par exemple, de peindre un chef-d'œuvre ou de perpétrer un assassinat? Entre les phénomènes psychiques et les phénomènes nerveux, dont

ils seraient la reproduction interne, il y a un abîme. Si nous passons, maintenant, à l'examen des lois psychiques proprement dites, on est contraint d'avouer leur insuffisance. Par ce qu'ils se pénètrent les uns les autres et font partie d'un courant, que M. Boutroux a discerné bien avant William James, les états de conscience se refusent à être morcelés, comme l'a essayé l'associationnisme, à l'instar de dominos que relierait une chaîne infrangible. Ils ne s'appellent pas les uns les autres indépendamment de l'activité psychique dans laquelle ils plongent. Point de causalité entre eux : un sentiment, une idée ne trouvent jamais dans leurs antécédents psychologiques leur explication intégrale. C'est que la spontanéité forme le fond des âmes pour s'épanouir en liberté avec la réflexion, qui offre le choix entre plusieurs partis. Sans doute, avoue M. Boutroux, c'est toujours le motif le plus fort qui l'emporte, et de ceci les déterministes ne manquent pas de triompher. On oublie seulement qu'il ne doit sa prépondérance qu'à son élection par le vouloir. Les déterministes protestent en vain que la volonté élit toujours le mobile qui la sollicite le plus. Dans l'impuissance de le prouver, pourquoi ne pas s'en tenir à notre personnelle expérience, qui n'est pas sans nous convaincre d'avoir donné, parfois, la prééminence aux tendances les plus faibles ? D'ailleurs, insiste M. Boutroux qui se rencontre avec M. Bergson, la volonté est si peu déterminée par les motifs qu'elle en est l'ouvrière. Quant à expliquer la spontanéité même par un principe dynamique immuable, il n'y faut pas songer : on ne peut faire rentrer tous les actes de l'homme dans une formule.

Ainsi, la nécessité ne se rencontre nulle part : telle

est la conclusion à laquelle arrive M. Boutroux. Ce qui en fait figure est la permanence ou répétition de quelques phénomènes, qui, supposée éternelle par la science, ne demeure pas invariable, mais contingente. Elle n'est, à proprement parler, que la constance même de certaines variations.

Purement statistiques, par conséquent, les lois scientifiques n'atteignent jamais et, a *fortiori*, n'enchaînent ni le fond, ni l'essence. Malgré leur prétention, qui vient de l'ambition de l'esprit humain à saisir quelque chose de fixe dans l'écoulement universel, leur rôle ne consiste qu'à enregistrer des répétitions qui n'ont rien d'immuable, mais qui font d'autant plus illusion qu'elles portent sur des ensembles plus considérables : nous percevons l'usure du rocher, celle de la montagne nous échappe. Les sciences les plus générales, telles que la mécanique, ne semblent rigoureusement exactes que parce qu'elles négligent le détail. La preuve en est que, plus l'on délaisse le réel pour l'abstraction, plus la permanence des lois de la nature parait absolue. Les unes comme les autres ne doivent de nous sembler constantes qu'à leur caractère schématique.

Mais ce caractère même ne rend-il pas évident que ces prétendues lois naturelles ne sont, au vrai, que les lois de la science, qui est œuvre humaine ? Elles ne sont pas inscrites dans les choses, comme dans la cire une empreinte qu'il s'agirait de retrouver sous la poussière qui la couvre, mais imaginées par nous à propos de la réalité qu'elles systématisent. Reprenant la question de la nécessité, du point de vue, non plus de la nature, mais de la connaissance, dans son cours en Sorbonne de 1892-1893 sur *l'Idée de loi naturelle dans la*

science et la philosophie contemporaines, M. Boutroux y met résolument en relief, annonçant en cela les études de M. Henri Poincaré, la part de convention que contiennent les lois scientifiques. La logique, les mathématiques et la mécanique, qui sont de toutes nos connaissances les plus abstraites, ne s'affirment, d'après lui, les plus exactes, c'est-à-dire les plus intelligibles, que parce qu'elles sont les plus conventionnelles.

Non seulement le principe d'identité n'est qu'un mode de pensée que nous appliquons aux choses pour en raisonner, mais l'unité que nos concepts imposent à la pluralité des faits et des êtres demeure, pour une grande part, factice. Le jugement et le syllogisme logent à même enseigne : ils composent autant de moules dans lesquels nous coulons la réalité. Les mathématiques ne forment pas mieux l'armature du monde. L'esprit humain ne les découvre pas : il les crée. La preuve en est que d'autres géométries que la géométrie euclidienne à trois dimensions ont pu être mises sur pied. Lowatchewscky et Riemann n'en ont-ils pas édifié à deux et à quatre ? Fort éloignées du réel, car elles ne portent que sur des limites insaisissables par l'expérience, les mathématiques ne doivent leur rigueur déductive qu'à des axiomes combinés par l'esprit en vue de cette déduction même. L'invention, enfin, n'y dépasse-t-elle pas les prémisses, quand, raisonnant par récurrence, le mathématicien conclut du particulier au général ? La mécanique elle-même est toute pétrie de conventions. Il nous est, en effet, à tout jamais interdit de connaître *de visu* l'inertie et la force : il faudrait, pour cela, avoir assisté à la création. Aussi bien, Descartes a-t-il pu négliger en

mécanique la notion de force, qui, — définie, de nos jours, le produit de la masse par l'accélération, — consiste, exclusivement, dans un rapport. Comment, au surplus, observer un mouvement uniforme et rectiligne que réaliserait un mobile soustrait à toute action étrangère ? Simple définition au même titre que la composition des forces, qu'on ne saurait, à aucun degré, constater. De même, bien qu'elles se rapprochent plus des faits, les lois de la physique et de la chimie ne coïncident point avec eux. L'énergie, cette force qui se conserverait en quantité constante dans l'univers tout en changeant de nature et en diminuant de qualité, ainsi que l'énonce le principe de Clausius, — la chaleur ne reconstituant jamais intégralement le travail dont elle est issue, — cette force n'est qu'un symbole. Aussi bien, le principe de sa conservation se borne à stipuler que, dans un système fermé, quelque chose persiste. Qu'est d'autre, encore, l'atôme, ce morceau d'étendue indivisible et dénuée de qualités sur quoi est fondée la chimie moderne ? Jusque dans les sciences de la vie, l'acte réflexe n'est-il pas une abstraction ? Et qu'est-ce que le mécanisme des fonctions, quand on le distrait de la fin qu'elles poursuivent ? L'évolution elle-même ne constitue-t-elle pas un simple cadre dont la commodité fait tout le mérite ? Que sont, enfin, les faits sociaux, par lesquels les sociologues entreprennent l'étude des sociétés, sinon une convention toujours ? Conventionnelles apparaissent, ainsi, les sciences même les plus expérimentales. Dans l'induction, du reste, qui est leur unique instrument, M. Boutroux dépiste l'artifice. Il le dénonce dans une précision que nos moyens d'investigation nous empêchent, en vérité, d'atteindre ; dans les

relations définies entre phénomènes que nos lois établissent, alors que l'expérience nous en présente une infinité, et, finalement, dans leur universalité que nous étendons à l'avenir quand nous ne connaissons du passé qu'une partie infime. Il n'est pas jusqu'à la causalité qui ne révèle une façon propre à l'esprit d'interpréter la succession.

Est-ce à dire que M. Boutroux taxe la science d'arbitraire ? Ce n'est point là sa pensée. Il ne pousse pas aussi loin que M. Édouard Le Roy, ni même que M. Henri Poincaré, son caractère artificiel. Il considère bien les lois scientifiques comme empreintes de conventions, mais de conventions en accord avec la nature. De fait, après avoir montré que les sciences les plus proches de la réalité sont toujours conventionnelles à quelque degré, il insiste sur ce qu'en retour les plus conventionnelles empruntent toujours quelque chose à la nature. Cela va de soi pour les sciences qualitatives et, en un certain sens, descriptives, comme la sociologie, la psychologie, la biologie, la physique et la chimie. Elles sont tenues, sous peine de verser dans l'imaginaire, de se conformer, plus ou moins, au fait ; de le recevoir, d'abord, tel qu'il est, quitte à le triturer ensuite, élaguer, isoler ou simplifier. Mais cela n'apparaît pas aussi nettement pour les sciences dites mathématiques. Elles ne sont pas, cependant, d'après M. Boutroux, tout à fait affranchies du réel. Si artificielle, par exemple, que se trahisse la notion de force, ne faut-il pas, en vue de la définir, recourir à l'expérience pour mesurer l'action des corps les uns sur les autres ? D'ailleurs, ne serait-ce que par leur objet, les lois mécaniques attestent l'existence d'un « on ne sait quoi » qui diffère de l'esprit.

Pareillement, bien qu'il ne les tienne pas pour objectives, M. Boutroux observe que les mathématiques ne sont pas sans s'adapter au réel et, par conséquent, sans lui correspondre d'une certaine manière, dont l'expérience fait les frais. Il n'est pas jusqu'à la logique qui ne lui semble imparfaitement intelligible, précisement, à cause des emprunts qu'elle prélève sur la réalité A leur défaut, ne composerait-elle pas une vaine logomachie ?

Ni entièrement conventionnelles, ni pleinement réelles, les lois scientifiques représentent, pour M. Boutroux, des compromis entre les exigences de notre entendement et l'expérience. Il estime, par conséquent, qu'elles ne peuvent pas plus épuiser le réel que le gouverner. Et c'est pourquoi, en dernière analyse, il dénie aux sciences le droit d'enseigner la nécessité, soit rationnelle, soit expérimentale. Elles valent, à ses yeux, cela est sûr ; mais elles ne valent que pour la surface des choses. Elles en laissent et en laisseront, éternellement, ignorer le fond. D'ailleurs, — et c'est l'argument que donne M. Boutroux dans les conférences qu'il a prononcées en 1910 à l'université Harvard sur *la Contingence et la Liberté*, — ne sont-elles pas obligées de prendre le monde comme il est ? Ceci est d'autant plus intéressant que la permanence, sur laquelle s'appuie la connaissance scientifique, est peut-être bien donnée, elle aussi, dans une certaine mesure. Conformément à l'opinion de Ravaisson, la répétition n'aurait-elle pas, en effet, quelque analogie avec l'habitude dans laquelle se dégrade et se fixe toute spontanéité ? C'est l'avis de M. Boutroux, dont on ne peut mieux figurer l'idée qu'il se fait de la science que par une série de courbes

concentriques formées de lois d'autant plus intelligibles et, par suite, conventionnelles qu'elles sont plus éloignées du centre ou noyau psychique, duquel tout le reste dériverait à l'exemple de l'habitude qui en représente le résidu.

Vus du dehors, l'instinct des animaux, la vie, les forces physiques et mécaniques n'apparaîtraient nécessaires que parce qu'ils sont des habitudes devenues presque insurmontables pour avoir envahi la spontanéité de l'être ; leur nécessité serait accidentelle. Au cœur des choses, M. Boutroux discerne un principe tout psychique de création et de changement. La vie, aussi bien, ne se réduit pas à un ensemble de fonctions observables. C'est une puissance interne, dont la matière brute elle-même n'est pas totalement dépourvue. Et au fur et à mesure qu'on s'élève des couches les plus basses aux règnes supérieurs, cet élan des êtres vers quelque chose d'imprévisible et qui les dépasse prend plus de force et d'importance, jusqu'à s'épanouir en liberté chez l'homme, cependant que la stabilité des habitudes diminue et, par suite, l'assurance, comme la fixité, des lois qu'elles justifient. De fait, ni l'hérédité, ni le caractère ne sont fatals dans l'humanité. La même volonté, qui s'est façonné une habitude, peut la défaire ou s'en servir pour des ascensions nouvelles. Mais, ce n'est pas tout : dans ses rapports avec l'univers, l'homme n'est pas passif ; il peut agir, mettre sa marque sur ce qui l'entoure, se servir des lois de la nature pour créer des œuvres qui lui survivent. Sa supériorité, à en croire la philosophie de la contingence, n'est plus figure ou utopie. La spontanéité doublée de réflexion, en quoi consiste la liberté, permet à l'homme de se surmon-

ter, de réaliser le bien qu'il entrevoit comme un devoir. Tout de même que des activités spontanées, dont est composée la nature, dérivent, comme autant de coutumes, les répétitions de phénomènes que la science enregistre, de l'effort humain, que promeuvent les plus grands, c'est-à-dire les plus libres d'entre les hommes, découlent, à titre également d'habitudes, la civilisation, les sciences, les lettres, les arts, la morale et la religion. Réalités changeantes comme le reste, — leur fixité demeurant toute relativeet historique, — elles sont susceptibles de progrès ou de décadence suivant que s'exalte ou se renonce l'activité libre dont elles émanent et dont elles témoignent.

Cette vision est tout imprégnée d'une poésie qui jaillit, comme souhaita de la trouver, toute son existence, Sully Prudhomme, de la contemplation philosophique. Au tableau monotone et rigide que la science nous propose de l'univers, M. Boutroux substitue le spectacle d'un monde infiniment divers et mobile dont la spontanéité de l'esprit fait le fond ; monde harmonieux, aussi, où chaque forme de l'être est la préparation d'une forme plus parfaite, qui, en échange, y introduit l'unité, non pas seulement numérique, mais vivante et belle. De l'ordre mécanique à celui de la vie, auxquels les ordres inférieurs sont suspendus, les choses iraient ainsi en se compliquant et s'accordant, pour aboutir, avec l'individu, à une hiérarchie qui confère à l'ensemble toute la puissance et toute l'harmonie dont il est capable et, finalement, chez l'homme, à la liberté, créatrice à son tour, quand elle suit sa vocation, de beauté, de vérité et de bonté.

II

Si la science est, en partie, conventionnelle, œuvre constructive de l'esprit, il va de soi qu'elle ne l'absorbe pas plus qu'elle n'explique complètement les choses : elle laisse le champ ouvert à d'autres moyens de connaître.

On pressent, d'après cela, la solution que M. Boutroux apportera à la question de savoir si la science moderne laisse subsister la philosophie ou si, au contraire, son développement condamne la spéculation philosophique à disparaître ; question que, avec sa conscience ordinaire, M. Boutroux prend à pied d'œuvre dans un article de la *Revue Bleue* du 30 juillet 1904 pour la reprendre, en avril 1911, au Congrès de Bologne.

Chez les Grecs, science et philosophie ne faisaient qu'un, la philosophie comprenant la science, qui était l'esprit se retrouvant, je veux dire se reconnaissant dans les lois de la nature. C'est en se séparant de la souche commune que les diverses sciences conquirent leur autonomie. Autonomie bien éphémère, puisque, à peine détachées, elles furent subordonnées à la mathématique et, par suite, unifiées, semble-t-il, en savoir universel.

Cette unité, cependant, n'est qu'apparente, déclare M. Boutroux : il n'y a pas une science, mais des sciences, chacune avec son objet, sa méthode et ses postulats. Dès lors, le problème ne s'impose-t-il pas des relations qu'elles peuvent avoir entre elles, puis avec les choses qu'elles étudient et, finalement, avec l'intelligence d'où elles procèdent?

Par ailleurs, l'homme agit. Il conçoit et poursuit des

fins idéales. La vérité est l'une d'elles. La beauté et la bonté en sont d'autres. Un second problème surgit, donc, du rapport de ces fins ou, plus exactement, de l'art, de la morale et de la religion avec la réalité.

L'invitation à philosopher part, ainsi, de la science même, la philosophie n'étant, en somme, que l'effort de la raison pour résoudre ces différentes questions et, à l'origine ou au terme, pour sonder sa propre nature.

La raison peut d'autant mieux pousser ses recherches au delà du point où s'arrête la science que, suivant M. Boutroux, elle ne se confond pas avec l'entendement qui, lui, n'est à peu près occupé qu'à cette dernière, chargé qu'il se trouve des concepts ou idées générales entre lesquels nous divisons la réalité pour en raisonner plus à l'aise. A en croire M. Boutroux, la raison ne s'identifie pas davantage avec l'intuition ou connaissance immédiate. Elle aurait, au contraire, pour rôle principal de gouverner leur adaptation, autrement dit l'accord de l'homme avec les choses et des choses avec l'homme, les concepts provenant de l'un, l'intuition des autres. Ceci, remarquons-le en passant, ne ressemble guère au système de catégories abstraites en quoi Kant anémiait la raison. A la fois théorique et pratique, faite pour la connaissance et pour la conduite, alliant l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie, M. Boutroux rattache la raison à la personne et la considère en fonction de la vie. Ainsi envisagée, n'est-elle pas identique au bon sens, mais au bon sens éduqué, pour ainsi dire, tant par les découvertes et les méthodes des savants, l'histoire de l'activité et de la pensée humaines que par l'action? « C'est elle qu'avait en vue Descartes, écrit M. Boutroux en se réclamant de son illustre devancier, lorsqu'il

disait que le terme suprême de nos études doit être de nous rendre capables d'un jugement solide et vrai, non seulement à propos des choses scientifiques, mais en toute espèce d'occurence. C'est elle que, comme conclusion de sa morale, il se proposait de cultiver toute sa vie, en la nourrissant et de connaissances scientifiques et d'expériences morales. » Pour lui, en effet, comme pour Descartes, la raison n'est pas toute faite en nous : elle devient. En réalité, elle croît à la mesure de nos soins. Aussi ne nous fournit-elle pas de connaissances inertes et matériellement objectives à la manière de la science, mais de directions applicables à la pratique journalière. Elle n'a pas pour seule mission de connaître ; elle contrôle et elle juge.

C'est à cette raison-là que M. Boutroux s'en remet du soin de philosopher avec l'aide de nos concepts fécondés par l'intuition. Isolés, nos concepts, grâce auxquels nous fixons, distinguons et ordonnons les choses suivant des rapports d'identité et de contradiction, lui paraissent, en effet, trop mièvres, trop artificiels et disproportionnés au réel qu'ils voudraient saisir. En revanche l'intuition, qui est renoncement à toute idée préconçue, abandon pur et simple de l'esprit à l'action des choses, lui semble trop indistincte et amorphe, à l'inverse de ce pour quoi la tient M. Bergson, qui a fondé sur elle toute une métaphysique. Rationaliste, M. Boutroux attend d'une conciliation rationnelle de ces deux modes de connaissance la solution des problèmes philosophiques.

La méthode qu'il préconise ne se borne pas, toutefois, à conseiller cette union. « Notre siècle, avoue-t-il, est las d'une philosophie qui prétend se suffire et se nour-

rir exclusivement de sa propre substance. » M. Boutroux exige que, non seulement notre raison, mais nos concepts et notre intuition s'enrichissent de tout ce qu'ils pourront profiter d'expérience autour d'eux. En effet, puisqu'il nous est interdit de remonter aux activités spontanées où résident les sources de la connaissance et de l'action, force nous est de n'en laisser échapper aucune manifestation : méthodes scientifiques, littératures, arts, religions, institutions et coutumes. Ne sont-elles pas autant de créations, intermédiaires entre le fait proprement dit et l'activité dont elles émanent ? Le philosophe ne devra pas rester enfermé dans son « poêle », seul à seule avec sa propre pensée. Il devra être curieux de tout, devenir savant, artiste, lettré. Il devra, d'un mot, ouvrir ses fenêtres, ne pas craindre même de courir le monde. Bien plus, il devra être un homme, un citoyen comme les autres, que dis-je? plus que les autres sage et vertueux. Du philosophe, en la modernisant, M. Boutroux restaure l'antique grandeur : en lui, il voit, par excellence, le sage. De plus, le philosophe se doit à lui-même et doit aux autres de leur faciliter l'accès de sa propre pensée : nouveau motif qui s'impose à lui de vivre comme eux et avec eux! M. Boutroux n'a eu garde, à son retour d'Amérique, de laisser perdre la leçon qu'il recueillit auprès de William James : « Charmante habitation, nous rapporte-t-il, que celle de l'illustre philosophe. Isolée, parmi les gazons et les arbres, et construite en bois dans le style colonial, ainsi que la plupart des maisons du Cambridge universitaire ; vaste, garnie de livres du haut en bas, cette demeure est merveilleusement propre à l'étude et au recueillement.

La réflexion, d'ailleurs, ne risque pas d'y dégénérer en égotisme. Car il y règne une sociabilité des plus aimables. La « library » ou bibliothèque, qui sert de cabinet de travail au professeur James, ne contient pas seulement un bureau, des tables et des livres, mais des canapés, des banquettes, des fauteuils à bascule, accueillant les visiteurs à toute heure du jour, en sorte que c'est au milieu des joyeuses conversations, parmi les dames occupées à prendre le thé, que médite et écrit le profond penseur. » Et, au fait, pourquoi le philosophe ne serait-il pas un « homme du monde, » au sens large et élevé du mot ?

Cependant, il est, pour la philosophie ainsi comprise, une mine particulièrement riche, un endroit où trouver la raison humaine à l'œuvre, je veux dire en train de philosopher : c'est l'histoire même de la philosophie. M. Boutroux ne l'omet point, si c'est, tout juste, cette préoccupation de savoir ce que les autres avaient pensé avant lui, pour en fortifier, en quelque sorte, sa raison, qui l'a converti en historien et critique de la philosophie. L'histoire de la philosophie, telle qu'il en a précisé l'objet dans l'importante préface dont, en 1876, il fit précéder sa traduction du livre de Zeller sur la *Philosophie des Grecs* et, trente ans après, dans un recueil d'*Études d'Histoire de la Philosophie*, n'est, à ses yeux, ni, bien entendu, un simple récit chronologique, ni une explication par le milieu suivant la méthode de Taine. Elle ne consiste pas davantage à voir dans chaque doctrine l'instrument, plus ou moins docile, d'un esprit immanent et universel. Il s'élève contre la conception toute hégélienne de Zeller, qui n'étudie les systèmes que pour les résoudre en moments nécessaires

d'une évolution d'ensemble. D'après l'historien allemand, la philosophie ne suit, du reste, un progrès régulier, de l'incohérence à la logique et de l'opinion à la vérité que parce qu'il la prend pour une science, s'il n'y a guère que les sciences, en effet, pour progresser sûrement.

M. Boutroux réfuta cette thèse avec d'autant plus d'ardeur qu'elle le heurtait dans ses plus chères convictions.

Que philosophie et science ne soient pas identiques, il ne faut pour en témoigner que l'impuissance de celle-ci à fonder une règle de vie. Comme y insiste M. Boutroux, dans le petit livre qu'il a consacré à des *Questions de morale et d'éducation*, toute morale scientifique est condamnée ou à n'être pas morale ou à ne pas rester scientifique. L'antinomie est irréductible. La science constate : elle n'oblige, ni ne conseille. « La science ne peut rien nous prescrire, pas même de cultiver la science. » Au contraire, la morale ne se contente pas d'observer : elle ordonne. Point de commune mesure. L'éthique est située en dehors ou, si l'on préfère, au-dessus des sciences. On en peut dire autant de l'esthétique, de la métaphysique, voire de la logique, qui ne peut pas ne point aboutir à la critique de la connaissance, toutes questions qui relèvent de la philosophie telle que l'entend M. Boutroux, c'est-à-dire de l'union de la pratique et de la théorie sous le magistère de la raison.

Cataloguer la philosophie parmi les sciences, c'est, d'ailleurs, indubitablement la ruiner. Sur le terrain scientifique, imaginez un désaccord entre la science et la philosophie, nous suggère M. Boutroux, n'est-ce pas,

en effet, cette dernière qui aura tort, la science disposant de démonstrations plus rigoureuses ? Supposons, au contraire, que les solutions philosophiques s'accordent avec les découvertes du savant, qu'y a-t-il alors besoin de philosopher ?

Selon M. Boutroux, la philosophie est œuvre de sentiment autant que d'intelligence, œuvre personnelle, par conséquent, qui n'a rien à redouter de la concurrence scientifique. Tout à fait à ses débuts, il va jusqu'à l'assimiler aux beaux-arts. Ne soutient-il pas qu'elle répond surtout au besoin « de développer cette faculté d'initiative et de création qui se sent à l'étroit dans le réel et le nécessaire ? » La philosophie, à cette époque, lui semble tellement individuelle qu'il la juge intransmissible : « Elle recommence éternellement son œuvre, écrit-il, comme l'artiste, qui ne se propose pas de compléter, par un détail nouveau, la part de beauté qu'ont pu réaliser ses prédécesseurs, mais qui prétend exprimer pour son propre compte, et d'un seul coup, le beau total tel qu'il le conçoit. » Chaque théorie n'est, à l'entendre, que l'expression des dispositions intérieures du philosophe, de sa culture intellectuelle et morale.

Sous cet angle, l'histoire de la philosophie ne pouvait être pour M. Boutroux, à l'encontre de ce qu'en pensait Zeller, rien moins que méthodique. En guise de compensation, M. Boutroux voit, il est vrai, dans l'absence de progrès qui la caractérise, la raison de l'intérêt permanent et quasi éternel des grandes doctrines. N'est-ce pas à cause de cela, arguait-il, que la réponse personnelle de chaque philosophe aux aspirations qui travaillent l'humanité, pour ainsi dire, ne vieillit pas ?

Par la suite, M. Boutroux atténuera cet individualisme, qui, du moins, accuse, à l'origine de sa carrière, l'une des tendances dominantes de son esprit. Plus âgé, il reconnaitra que la philosophie n'est pas qu'individuelle, mais collective. Même, il ne faudrait pas, je crois, le presser beaucoup pour surprendre, dans sa manière dernière de philosopher, l'aveu implicite d'un certain progrès, non certes par remplacement ou substitution, comme dans les sciences, des théories et découvertes les unes aux autres, mais par juxtaposition, approfondissement et conciliation. Toujours est-il qu'on ne peut mieux comparer la conception dernière que M. Boutroux professe des doctrines philosophiques qu'à une série de points de vue sur le monde, — plus ou moins vrais suivant le génie de leur auteur, — qui iraient, non seulement en se multipliant, mais en s'élargissant et se coordonnant avec le temps. Chaque système philosophique serait ainsi, à l'instar de la monade de Leibnitz, une vue personnelle et originale, mais aussi partielle et fragmentaire, donc à la fois vraie et erronée, sur le fond des choses.

De là, le souci qui anime M. Boutroux, dans les nombreuses études qu'il a consacrées à l'histoire de la philosophie, de comprendre chaque théorie, d'en découvrir l'idée fondamentale sous la complexité des idées subsidiaires, autrement dit d'entrer dans la pensée de chaque philosophe. Aussi bien, l'objet immédiat de l'histoire de la philosophie lui paraît être les doctrines. « Bien connaître, déclare-t-il, et bien comprendre ces doctrines, les expliquer autant qu'on en est capable, comme le ferait l'auteur lui-même, les exposer selon l'esprit et jusqu'à un certain point dans le style de cet auteur :

telle est la tâche essentielle, celle à laquelle toutes les autres doivent être subordonnées. » Effectivement, M. Boutroux n'a jamais composé une histoire de la philosophie proprement dite, mais écrit de courtes et substantielles monographies sur Aristote et sur Socrate, sur Descartes et sur Pascal, sur Kant et sur Leibnitz, sur Boehme et sur William James et, finalement, donné un nombre considérable de préfaces, où les idées maîtresses de chaque penseur sont mises en pleine lumière.

Il ne néglige rien pour y parvenir. Renseignements historiques, biographiques, psychologiques, il utilise tout, mais dans l'unique dessein de mieux pénétrer l'œuvre. Bien plus, il s'efforce — et il y réussit — d'entrer en sympathie avec chacun. « Pascal, avant d'écrire, se mettait à genoux, dira-t-il, et priait l'Être infini de se soumettre tout ce qui était en lui, en sorte que cette force s'accordât avec cette bassesse. Parmi les humiliations, il s'offrait aux inspirations. Il semble que celui qui veut connaître un si haut et si rare génie dans son essence véritable doive suivre une méthode analogue et, tout en usant, selon ses forces, de l'érudition, de l'analyse et de la critique, qui sont ses moyens naturels, chercher, dans un docile abandon à l'influence de Pascal lui-même, la grâce inspiratrice qui, seule, peut donner à nos efforts la direction et l'efficace. » M. Boutroux pose là un principe qui devrait dominer toute critique, s'il est vrai qu'elle ne consiste pas exclusivement, comme beaucoup se l'imaginent, à éplucher les défauts, mais, avant tout, à comprendre et, pour comprendre, à aimer. Comment n'y aurait-il pas été conduit, lui pour qui les hypothèses des philosophes s'adressent

au cœur non moins qu'à l'intelligence! De fait, il conteste le soi-disant droit qu'aurait l'historien de séparer les systèmes de qui les a conçus, comme, en histoire naturelle, on isole l'œuvre morte — dépouille corporelle — de la spontanéité désormais figée qui lui a donné naissance. M. Boutroux doit, à cette attitude, que sert un grand talent littéraire, d'avoir fait de chacune de ses études d'histoire de la philosophie un chef-d'œuvre de divination. Il ressuscite, à la lettre, l'âme de chaque système en la revivant. Il cherche avec son auteur, le suit dans les détours de ses méditations, partage ses émotions, pour jouir enfin, avec lui, de l'harmonie dans laquelle son esprit s'est reposé. Aussi, chaque fois que son modèle s'y prête, comme c'est le cas pour Liebnitz, Pascal et James, il s'attache au développement de la pensée qu'il expose avec un art qui lui rend le mouvement et la vie. Nul plus que le livre, désormais célèbre, qu'il a consacré à l'auteur des *Provinciales* n'est capable de nous édifier — à cause de la singulière sympathie qu'il lui porte — je ne dis pas seulement sur la profondeur et la finesse de son analyse, l'élégance et la justesse de son style, mais sur sa singulière puissance d'évocation.

Elle est si grande chez M. Boutroux que certains en ont pris prétexte pour lui reprocher de ne pas avoir de théorie personnelle. Rien n'est plus faux. Non seulement M. Boutroux est un philosophe original quand il pense par lui-même, il l'est encore quand il revit la pensée d'autrui, puisque cela même fait partie de sa personnelle conception de la philosophie, qui dérive, en dernière analyse, d'une métaphysique, à lui propre, où tout s'explique par la liberté et, à un moindre degré,

par la spontanéité qui en est l'ébauche. Ses études historiques n'ont pas pour but une simple satisfaction de curiosité, ni même le désir d'assouplir sa raison en vue de philosopher mieux, mais la philosophie même, qui rentre, d'après lui, dans l'ordre des créations par où se manifeste la liberté de l'esprit humain. L'histoire de la philosophie lui devient, ainsi, un point de départ pour sa particulière spéculation, d'autant que, s'il y a chance d'avancer, ce ne peut être, à son avis, que par élargissement et conciliation préalables des différents aperçus déjà ouverts. De fait, en même temps que M. Boutroux expose, il juge et, d'un point de vue supérieur, — donc qui porte plus loin, — il concilie, tout de même que, du sommet d'une montagne, un voyageur embrasse dans toute son étendue l'horizon, qui, pendant qu'il gravissait ses flancs, ne se découvrait que peu à peu. Qu'on suive attentivement le fil de ses travaux, et cette préoccupation apparaîtra sans équivoque : toujours il s'efforce d'unir, qu'il s'agisse de déterminisme et de liberté, de science et de philosophie, de science et de morale ou encore de morale hellénique et de morale chrétienne. Toujours, il part de l'intime compréhension des doctrines pour les surpasser et, en les accordant, les mettre chacune à son rang. Au fond, M. Boutroux aspire à la synthèse totale que la philosophie, mouvante comme la vie dont elle procède, poursuivra toujours et n'atteindra jamais. Son originalité, du moins, consiste à tenter cette synthèse sans appauvrir la réalité qu'elle prétend expliquer. Ne se place-t-il pas, à l'opposé de la plupart des philosophes, en face, non point de l'universel, mais de la spontanéité vivante, dans laquelle il découvre l'essence des êtres et

des choses, pour essayer, tout en respectant chaque individualité, d'en rallier toutes les formes et tous les produits, y compris la philosophie même, dans une vue d'ensemble? M. Boutroux a quelque chose, en somme, d'un pluraliste, d'un pluraliste harmonieux.

Mais, pourrait-on lui demander, quel est donc votre criterium de la vérité? Qu'est-ce qui vous garantit, en d'autres termes, que votre raison a raison et que votre point de vue est bon? M. Boutroux, outre qu'il voit dans l'harmonie de nos idées une forte présomption de leur véracité, nous renverrait, sans nul doute, de la raison individuelle à la raison collective, du bon sens au sens commun. L'accord de nos conceptions avec les choses lui semble, finalement, dépendre, en tant que critère ou marque de vérité, de l'accord entre les hommes: « Car, écrit-il, d'où savons-nous qu'une chose peut être considérée comme existant en dehors des intelligences, sinon parce que les intelligences s'accordent dans leur manière de la concevoir? » D'où il suit que, pour M. Boutroux, l'ultime moyen de contrôle dont nous disposions, c'est encore l'assentiment de nos semblables.

III

Soucieux d'activité intégrale, M. Boutroux devait s'intéresser à la religion. N'y reconnaît-il pas, dès *la Contingence des lois de la Nature*, la fin même de l'action humaine? Aussi bien, après avoir étudié ses diverses manifestations et les rapports qu'elles soutiennent avec la connaissance scientifique, en vient-il à s'interroger plus à fond qu'il ne l'avait fait jusqu'alors

sur la religion et son attitude à l'égard de la science contemporaine.

C'est par l'examen de l'âme mystique, qui lui paraît porter à son maximum le sentiment religieux, que M. Boutroux inaugure cette enquête. Et, tout de suite, il prend une position originale : il ne tente pas, après tant d'autres, d'expliquer scientifiquement le mysticisme. Car, pour respecter plus que personne l'autorité de la science, il la sait limitée et, passé ces limites, lui refuse toute compétence. Il estime fort respectable, quand il s'adresse au monde sensible, son parti pris de vouloir tout expliquer par des antécédents de préférence matériels, mais il juge une telle entreprise déplacée en matière morale et, plus encore, religieuse. « Il est étrange, a-t-il déclaré à Harvard, qu'un illustre penseur ait dit qu'il croirait à la possibilité du miracle lorsque la réalisation d'un miracle aurait été constatée et reconnue par l'Académie des Sciences. Même la résurrection d'un mort, dûment constatée, ne serait pour l'Académie des Sciences qu'un phénomène naturel, dont toute l'originalité consisterait à dépendre vraisemblablement de quelque loi inconnue. » Ce sont affaires d'un autre ordre. En foi de quoi, M. Boutroux rejette l'interprétation du mysticisme par la pathologie. Il stipule que, si les mystiques sont névropathes, ce n'est pas à cause de cela qu'ils sont mystiques, ni, en tout cas, en cela que le mysticisme consiste, mais bien plutôt, ainsi que le pensait Plotin, à voir des yeux de l'âme pendant que sont fermés ceux du corps. L'extase, ou communication avec Dieu, en marque le point culminant. Toute la vie du mystique, dont l'ordre des facteurs se trouve renversé, en dépend. Alors qu'il

croyait s'élever par ses propres moyens, il lui semble, désormais, que tout progrès vient d'en haut, l'Être parfait créant lui-même en nous la soif que nous pouvons avoir de lui. Tout de même, au lieu de repousser la souffrance comme un mal, le mystique l'accueille comme un bien, à titre d'épreuve ou de purification. D'un mot, M. Boutroux nous donne la clef de sa psychologie en disant qu'il aperçoit le monde par le côté où le voit son auteur. Qu'on se reporte, pour apprécier ce qu'un pareil jugement pouvait avoir de surprenant au début de ce siècle, à l'esprit renanien qui régnait encore à cette époque où, sans plus les prendre pour des imposteurs, les mystiques passaient pour des fous, au point de ranger Pascal lui-même dans cette catégorie!

En fait, ce qui intéresse M. Boutroux chez les mystiques n'est autre que l'approfondissement de leur conscience, grâce à quoi ils ont la certitude de descendre dans leur for intérieur jusqu'au point où, à les écouter, ils touchent Dieu. Ils enseignèrent, à tout le moins, à M. Boutroux qu'il y a bien plus de choses au cœur de chacun de nous que n'en soupçonnent les philosophes, cependant qu'ils lui révélaient la force du sentiment, le rôle considérable de l'inconscient dans notre vie et, en fin de compte, de l'intuition. A ce commerce, il gagna, par surcroît, de voir à l'œuvre, dans son élan proprement vital, cette spontanéité même qu'il avait diagnostiquée à la racine de l'être. Il ne pouvait souhaiter meilleure preuve. Aussi, tandis qu'il s'attachera de plus en plus à signaler, dans la nature, non pas même la liberté, mais l'amour dont elle émane, M. Boutroux accordera toujours davantage à la sympathie.

M. Boutroux n'en vint pas, néanmoins, tout de suite à ces convictions. Un esprit aussi critique devait fatalement s'interroger sur la valeur objective de l'intuition. Il n'y manqua pas. Non que, dès ses premiers travaux sur le mysticisme, il se soit demandé si l'extase met véritablement l'homme en communication avec un être supérieur, mais, simplement, si l'interpénétration des consciences n'est point une chimère. Et M. Boutroux évite de conclure. Pour le reste, c'est-à-dire l'union avec la divinité, il l'attribue à une idée-fixe.

Sur ces entrefaites, parut, en 1906, la traduction française de l'ouvrage célèbre de William James: *Varieties of Religious Experience*, que M. Boutroux fit précéder d'une longue introduction. Pour commencer, il loue le philosophe américain d'avoir examiné la religion en psychologue penché sur les consciences mystiques, en même temps qu'il le félicite de ne pas confondre leurs impressions avec des phénomènes organiques, normaux ou pathologiques. Il lui sait gré, enfin, de rapprocher ces états de la subconscience. Tout cela pour avouer, cette fois, que l'intérêt des descriptions consignées par l'auteur rend d'autant plus pressante la question de la valeur de ces expériences. Ne sont-elles pas de simples faits subjectifs nés de circonstances physiologiques ou sociales? Seraient-elles au contraire, se demande-t-il, « une communication effective avec quelque être différent ou distinct du sujet conscient proprement dit? » En vain, James répond qu'il faut juger l'arbre à ses fruits et ces expériences à leurs bienfaits, qui sont vie, puissance et joie; M. Boutroux reconnaît, volontiers, qu'en retournant la question de valeur en celle d'utilité, — utilité morale, — William

James rend tangible à tous le prix de la religion. Toutefois, nourri comme il l'est de philosophie grecque, M. Boutroux ne peut partager le pragmatisme de son confrère américain : il n'admet pas que la valeur théorique ait sa norme dans la valeur pratique quelle qu'elle soit.

Comment déterminer, alors, ce que représentent les états non seulement mystiques, mais religieux? Ce ne sera pas, certes, en se reportant aux origines : M. Boutroux fait table rase des critiques fondées sur l'incertitude des sources, sur le rôle que l'ignorance, l'imagination, l'intérêt, l'exaltation, la folie, voire l'autorité et la force ont joué dans la formation, dans l'expansion et le maintien des croyances et des institutions religieuses. Pour apprécier la valeur théorique de la religion, il ne convient pas mieux, d'après lui, de la comparer à je ne sais quel type transcendant de réalité. Il ne reste, à son avis, qu'un seul parti : envisager la religion dans ses rapports avec la science. Si la religion doit avoir une portée universelle, il faut que la vérité en soit liée, de quelque manière intelligible, à celle de la science. M. Boutroux se trouva, ainsi, amené à écrire son livre : *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*.

Paru en 1908, il ne discute rien moins que les rapports actuels de la science et de la religion, en vue d'apprécier, non seulement les états religieux, mais la religion elle-même en tant qu'institution sociale. Grosse question, que tous les temps agitèrent, si rien ne fut plus complexe et changeant que la lutte de la science et de la foi, chacune aspirant à dominer l'autre, alors même qu'elles semblaient s'accorder : lutte plus ancienne et plus redoutable que celle du spirituel et du temporel, de l'Empereur et du Pape.

Au début, en Grèce, il s'agissait moins, il est vrai, d'une opposition entre la religion et la science que d'un accord entre elle et la raison, la nature étant considérée comme divine. Au moyen-âge, le Christianisme interrompit cette tradition en se posant comme surnaturel. Cependant, les scolastiques, en voulant raisonner leur foi, la rationalisèrent, ce que, plus que Descartes qui cherchait dans la raison la relation de l'homme à Dieu, continuèrent les cartésiens. Pendant ce temps, la science, qui, au XVIe siècle, s'était définitivement constituée du jour où François Bacon la fit reposer sur l'expérience, commençait, elle aussi, de réclamer l'hégémonie. De là à nier la religion, qui s'adresse à l'inconnaissable, scientifiquement parlant, il n'y avait pas loin. Au XVIIIe siècle, aussi bien, la science faisait notoirement profession d'athéisme avec les La Mettrie, les Helvétius et les d'Holbach.

Quoi qu'il en soit des uns et des autres, le sentiment religieux n'en vécut pas moins ardent au cœur de ses fidèles. Dès le moyen-âge, les mystiques protestèrent contre une conception de la religion beaucoup trop rationnelle à leur gré ; ils accusèrent la scolastique de soumettre la foi, sous prétexte de l'expliquer, à l'entendement, qui devait paraître, plus tard, s'identifier, non seulement avec la philosophie, mais avec la science. La vitalité du sentiment religieux, en face d'un rationalisme croissant, explique, d'ailleurs, l'attitude de Pascal et des philosophes anglais du XVIIe siècle, qui firent, par contre-partie, de l'élément irrationnel de la nature humaine, c'est-à-dire du sentiment, le fait premier et fondamental. Pour eux, comme, plus tard, pour Rousseau, la religion, parce qu'elle sourd du cœur, doit bénéficier

d'une pleine indépendance. Dans les premières années du XIXe siècle, enfin, Schleiermacher intronisait dans la théologie allemande cette tendance sentimentale que le romantisme d'un Chateaubriand devait exalter, littérairement, en France. Il enseignait que ni l'intelligence, ni même la volonté, ne nous introduisent dans le divin, la religion étant essentiellement affective. Quant à la science, symbolique elle-même, il la défiait d'en pouvoir contrarier les symboles.

Ainsi, le duel de la religion et de la science aboutissait à une espèce de concordat où chacune devait être maîtresse chez soi, sans rien à voir chez la voisine ; ce qui ne veut pas dire, certes, que l'alliance n'ait pas été troublée, au cours du siècle dernier, par leurs prétentions respectives, mais contradictoires, à la toute-puissance.

Avant de nous donner son avis, et pour nous le donner en connaissance de cause, c'est-à-dire en s'appuyant, selon sa coutume, sur l'histoire même des idées, M. Boutroux nous retrace les dernières phases de cet antagonisme.

Il nous fait assister aux efforts de la science contre la religion, soit qu'avec Spencer elle rejette sa rivale dans la sphère de l'inconnaissable ; soit qu'avec l'aide du psychologisme et du sociologisme alliés elle tente d'expliquer le sentiment religieux par des faits communs, psychiques ou sociaux ; soit qu'enfin elle se targue de le remplacer par sa propre idolâtrie, comme l'entrevoit déjà Hæckel, pour qui la science est appelée à résoudre toutes les énigmes, ou, à son défaut, par le culte de l'humanité qu'Auguste Comte appelait de ses vœux.

M. Boutroux nous montre, à l'opposé, la religion, — une fois amenuisée au seul sentiment intérieur, —

affranchie par Rischtl de la connaissance scientifique, la conditionnant avec Maurice Blondel et, finalement, la commandant avec le pragmatisme qui subordonne les sciences à l'utilité supérieure que représente la foi.

Ni la solution scientifique, ni la solution fidéiste ne satisfont M. Boutroux. Il reproche à la première de méconnaître le besoin qu'a toujours ressenti l'âme humaine de se prendre à une réalité transcendante, dont ne sauraient tenir lieu ni la science, ni l'humanité, non plus, d'ailleurs, qu'un inconnaissable absolu ; cependant qu'il souligne l'impossibilité radicale où nous nous trouvons d'expliquer cette aspiration par ses ingrédients. En revanche, M. Boutroux fait grief au fidéisme de falsifier et la religion, qui n'est pas plus un pur subjectivisme qu'un expédient, et la connaissance scientifique, qui n'est pas que symbole et convention. Le dualisme, enfin, qui sépare les deux domaines par des cloisons étanches, ne lui agrée pas davantage. Convaincu de l'unité de l'esprit humain, ce ne lui semble être que par artifice qu'au seuil de son laboratoire le savant dépouille le croyant, ou qu'en prenant de l'eau bénite le fidèle laisse l'homme de science à la porte. C'est, à l'entendre, un procédé ; ce ne saurait être une solution. Aussi bien, les choses ne lui paraissent se concilier vraiment que lorsqu'elles s'accordent.

Ceci explique pourquoi, délaissant l'aspect objectif de la question, c'est-à-dire l'accord de la science et de la religion, il la porte sur le terrain tout psychique des rapports de l'esprit scientifique avec l'esprit religieux.

Le problème ainsi présenté, M. Boutroux n'a pas de peine à prouver, grâce à sa philosophie de la contingence, que l'un ne contredit pas l'autre. Il ne se

contente pas d'invoquer le caractère approximatif de la science, car, au dogmatisme absolu des savants, qui leur donnait l'assurance de la vérité foncière, a succédé un dogmatisme relatif, qui n'est pas moins exclusif, parce que, s'il avoue l'inconnu, c'est pour le qualifier de provisoire. Afin d'abattre cette superbe et, du même coup, de démontrer son dire, M. Boutroux, — comme il en a déjà usé dans le débat de la science et de la philosophie, — s'autorise de ce que la connaissance scientifique n'est ni le tout, ni l'essentiel de la raison humaine, pour déclarer qu'il y a des questions qu'elle ne saurait trancher, des barrières qu'elle ne saurait franchir. Au regard de la raison, non seulement la science ne peut être prise pour un absolu qui nous dévoilerait le tréfonds de l'être, mais elle est bien obligée d'accepter, comme ils se présentent, les choses sur lesquelles porte son investigation et l'esprit qui en prend connaissance, deux données incomplètement réductibles en éléments conceptuels. Et ce n'est pas tout : l'ordre, la simplicité et l'harmonie, que, même au cours de sa besogne scientifique, recherche l'intelligence dans la nature, constituent autant de notions qui, venues du sentiment, dépassent, en même temps que la science, les facultés intellectuelles. Dans la pratique, il n'y a pas séparation entre l'intelligibilité abstraite et le sentiment de l'homme, entre le monde scientifique et le savant. En fait, la science ne subsiste, comme elle ne se crée, que dans des esprits individuels et par eux. Bien que l'entendement cherche à systématiser le monde d'un point de vue impersonnel, on ne peut isoler la science de qui la crée. De quel droit, en conséquence, interdirait-elle, au delà de ses particulières recherches, de systématiser les

choses par rapport à la personne, à l'humanité et à l'univers, ce qui est la fonction même de l'esprit religieux ? Différent de l'esprit scientifique, celui-ci ne saurait le condamner. Pour M. Boutroux, comme pour La Bruyère, la religion et la science sont distinctes, mais non incompatibles.

D'autre part, quand l'homme réfléchit aux conditions de sa propre existence, il aboutit à l'esprit religieux. Le moindre de nos actes ne signifie-t-il pas que nous lui attribuons quelque valeur et, par conséquent, à la vie? Au-dessus de la science, nous concevons, en outre, l'art, la morale et la vérité, comme autant d'idéals auxquels il faut sacrifier. La science même n'est-elle pas l'un d'eux ? Ainsi, la vie, alors même qu'elle se consacre à la science, implique d'autres postulats que ceux qui président à la recherche proprement scientifique.

Assurément, concède M. Boutroux, rien n'oblige l'homme à se dépasser. Mais, outre que le risque est beau, c'est une aventure que tentent beaucoup, un combat qu'il leur plaît de livrer. En tout cas, l'essayer n'est-ce pas croire que dans la raison résident des motifs d'action supérieurs aux lois physiques ? Cela suppose, à coup sûr, la foi en un devoir et, par son entremise, dans un idéal qui s'élève au fur et à mesure que nous en approchons. Tout ce qui hausse l'homme l'achemine, de ce fait, vers la religion, car l'idéal, en se perfectionnant, nous amène à supposer que, loin de représenter un vain mot, il a pour origine l'Être absolument parfait que pressent la raison.

M. Boutroux prend soin, dans un article daté de 1912, de spécifier que la religion confère à l'homme une vie plus riche et plus profonde, précisément par la croyance

en Dieu qu'elle implique. Là, selon lui, est son originalité.' De fait, nous dit-il, la raison tient à scandale que, sur terre, le mal s'affirme la condition du bien, s'il n'est que trop vrai que tout progrès y soit suscité par la souffrance, la faim, la haine et la guerre. Non seulement elle souhaite que le bien sorte du bien, elle conteste que le mal soit la loi du monde. D'autant plus que, au lieu de l'univers indifférent et monotone du savant, elle discerne, dans la nature, de l'ordre et de l'harmonie, cependant qu'elle conçoit un Être infiniment parfait vers lequel tous les autres tendraient et dont cet ordre, comme cette harmonie, dépendraient. Aussi bien, la raison refuse de mettre à l'origine le hasard, que la science n'élimine de ses propres constructions que pour le laisser subsister à la racine des choses comme un gage de son ignorance, mais aussi comme une assurance, à son profit, contre la contingence et la liberté qui, seules, autorisent le règne des fins.

M. Boutroux rejoint, ici, les conclusions de sa thèse, qui, on le voit, devançaient singulièrement l'aboutissement de ses démarches ultérieures sur le même sujet. Ne prétendait-il pas, dès *la Contingence des lois de la Nature*, que suspendre l'univers à une notion aussi vide que celle de nécessité absolue, c'est le laisser sans explication ; qu'il faut donc bien en arriver à l'idée de Dieu et que, pour la former, cette idée, il ne suffit pas d'ajouter au concept d'être, en guise d'attributs, les forces physiques et chimiques, ni même la vie et la conscience, car ce serait en obtenir une approximation beaucoup trop pauvre, l'idée de Dieu dépassant, en réalité, toute expérience, si riche qu'on la suppose, au point de ne pouvoir être imaginée que sous les espèces

de la perfection morale? M. Boutroux échappe ainsi au panthéisme : non seulement il ne confond pas Dieu avec l'univers, mais, toutes proportions gardées, il lui semble conserver quelque analogie avec la personne humaine.

Dieu n'est, d'ailleurs, le terme que parce qu'il est le créateur : il n'est à la fin que parce qu'il est au commencement. De ces hauteurs, la philosophie de la contingence prend tout son éclat et gagne toute sa signification. Il n'y a, en effet, — pour la suivre jusqu'au bout, — de contingence dans le monde et de liberté dans l'homme que parce que le monde et l'homme sont issus tous deux de l'acte souverainement libre d'une volonté chez qui, à l'inverse de la nôtre, le pouvoir égale le vouloir. Le monde entier n'est pas, en retour, sans présenter un reflet de la divinité. C'est ainsi que plus est élevée la nature d'un être et plus proche, par conséquent, de son créateur, plus elle comporte de perfection et plus, aussi, de liberté.

La destinée de l'homme, qui s'affirme de toutes les créatures la plus libre, est, par suite, d'imiter Dieu, autrement dit de vouloir le bien. N'est-ce pas, remarque M. Boutroux, en prenant son point d'appui au-dessus de soi, dans l'idée même de la fin pour laquelle il est né, que l'homme peut, vraiment, dominer et sa propre nature et le monde qu'il habite? Autant avouer que la religion est indispensable à la morale. M. Boutroux le dit formellement dans un article de 1910 intitulé *Morale et Religion*. Il concède, sans doute, qu'une morale déjà constituée peut se définir, être efficace et, même, progresser, sans recourir, à tout instant, à la religion ; il lui refuse la possibilité, si elle veut vivre d'une vie vraiment féconde, de ne pas,

subrepticement ou non, y puiser sa sève. De fait, il lui paraît que c'est la religion qui, explicitement ou non, oriente l'activité de l'homme, cette activité à laquelle nous devons la civilisation, de même que leur modèle divin soutient et anime les êtres dont nous sommes l'achèvement et qui ambitionnent de nous ressembler afin, par notre entremise, d'en figurer mieux l'image. M. Boutroux les compare à un vaisseau qui avance parmi les écueils. A son exemple, ils n'auraient pas pour seul but de subsister à travers les obstacles : de même que le navire marche vers sa destination, ils auraient à se rapprocher de Dieu, chacun à sa manière.

Cependant, M. Boutroux ne limite pas la religion à l'esprit. Quoiqu'il la tienne, avant tout, pour une vie intérieure, M. Boutroux pense qu'elle ne peut se réaliser sans s'incarner. L'inspiration religieuse ne se traduit-elle pas par des conceptions qui, bien qu'elles débordent l'expérience et s'annoncent comme des révélations, demandent à être fixées dans des formules? Tout de même, la vie religieuse s'exprime par des actes individuels ou collectifs : il n'y en a pas sans rites.

Mais, n'est-ce pas là, tout au moins dans la définition des dogmes, une occasion nouvelle de conflits avec la science? M. Boutroux ne le croit pas, car il ne saurait, selon lui, s'agir, en la circonstance, que de connaissances qui, pour être aussi réelles que les autres, n'en sont pas moins confuses et, partant, symboliques. Au surplus, outre que les dogmes ne se confondent pas avec les formes qu'ils revêtent, ils ne concernent, à aucun degré, les relations phénoménales. Autant de motifs pour que la science, qui n'est, elle aussi, qu'un système de symboles, ne les contredise point dans leur essence.

Assurément, les dogmes peuvent se rencontrer avec ses découvertes ; mais, jusque dans ces conjonctures, il ne dépend que de ces deux disciplines de s'entendre, certifie M. Boutroux — les heurts, qui les affrontent, restant purement superficiels, puisque ni les dogmes religieux ni les sciences ne sauraient, sans renoncer à leur esprit, prendre leurs formules pour absolues.

Il en résulte que la science et la religion, loin que l'une puisse jamais nuire à l'autre ou la remplacer, grandissent de leurs conflits, grâce à la raison qui s'ingénie à les rapprocher pour former de leur union, non certes un ensemble logique, mais un tout plus riche et harmonieux que chacune d'elles prise à part.

Ainsi s'achève l'œuvre de M. Boutroux. Elle a levé, comme un germe, de son premier livre sur *la Contingence des lois de la Nature*. Il ne mettait, en effet, la spontanéité créatrice au sein des choses et la liberté au cœur de l'homme que pour dénier à la science l'ambition qu'elle s'arroge de tout embrasser sous les espèces de l'absolu. Au-dessus de la connaissance scientifique, M. Boutroux ne plaçait-il pas l'intelligence qui la crée et la raison qui la juge? Aussi bien, est-ce en la raison, à qui il attribue pour mission, non seulement de diriger notre savoir, mais d'orienter notre vouloir, qu'il se fie du soin de scruter les énigmes que resteront toujours plus ou moins pour nous la nature des choses, nos origines et nos destinées. Sur la raison, il fonde, par suite, la philosophie, qui, précisément, rappelle la science à ses justes limites et, sous l'uniformité du monde que les savants nous décrivent, distingue la diversité et la vie. M. Boutroux la discerne cette vie,

— qui, à ses yeux, est esprit, — jusque dans le monde physique, qu'elle dépasse pour créer, non seulement des êtres de plus en plus libres et des formes de plus en plus belles, mais l'art, la civilisation, la morale, la science et la philosophie. Philosopher ne consiste pas, par suite, suivant M. Boutroux, à spéculer à vide, mais, au contraire, à déchiffrer l'esprit dans tous ses messages et, finalement, en vue de la continuer, dans l'œuvre même des philosophes. Joignant l'exemple au précepte, M. Boutroux ne se borne pas à s'enquérir de tout ; il se transforme en historien de la philosophie en vue d'en nourrir sa pensée personnelle, mais, aussi, de prendre sur le fait celle d'autrui. Il gagne à cette méthode, conforme à son caractère accueillant, de pouvoir réconcilier, dans une vaste synthèse, les multiples manifestations de l'activité humaine, qui, pour la philosophie de la contingence, dérivent toutes de l'esprit, à la fois un dans sa nature et multiple dans ses procédés.

Outre le mérite que présente cette philosophie, — je devrais presque dire cette manière de philosopher, — de réintroduire, avec la liberté, la variation et la vie dans notre conception du monde, qu'une implacable nécessité en chassait, elle offre l'avantage, en les conciliant, de remettre chaque discipline à sa place. Tout en restant profondément respectueuse du travail scientifique qu'elle juge inattaquable, la théorie de la contingence met au-dessus la philosophie, la morale et la religion, cependant qu'elle les y rattache par la démonstration d'une commune généalogie. Mais ce n'est pas tout : en même temps qu'elle accordait avec la science les différents témoignages de l'esprit, elle a rendu l'inappréciable service d'accuser l'impuissance

radicale de cette dernière à les remplacer, ainsi qu'un « scientisme » intempérant s'en vante. Sans rien renier de ce que l'investigation du savant présente de légitime dans son principe et d'important dans ses résultats, M. Boutroux eut ainsi le rare courage, en un temps où tout ce qui avait une apparence extra-scientifique était déprécié, de revendiquer les droits de la religion contre les critiques qu'une science trop présomptueuse croyait pouvoir diriger contre elle. Il l'a, plus encore, exaltée, à titre de vie intérieure, — la plus intense, selon lui, qu'il soit donné à l'homme de vivre, — et sous sa forme, la plus haute, de communication possible avec Dieu. Il a finalement, ainsi que William James aux États Unis, réhabilité le mysticisme, alors que les Homais de la médecine n'avaient point assez de sarcasmes à lui décocher. Au fait, toutes les créatures n'apparaissent-elles pas au mystique — d'un point de vue pareil à celui où la philosophie de la contingence est située — en marche vers l'absolue perfection à laquelle elles doivent d'exister dans la mesure même où elles y participent.

On se rend compte, d'après cela, de l'influence qu'a pu exercer M. Boutroux sur la pensée contemporaine. Elle est considérable. Par sa critique de la valeur de la science, il a donné l'essor à toute une philosophie scientifique à laquelle des savants aussi grands que MM. Henri Poincaré, Duhem et Le Roy, et des philosophes aussi perspicaces que M. Milhaud se sont consacrés. Après lui et plus que lui, ils ont insisté sur ce que les sciences, et les plus exactes de toutes, je veux dire les mathématiques, renferment de conventionnel et, à peu de choses près, d'arbitraire ; cependant que, par sa défense de la philosophie, M. Boutroux

engageait tout un groupe de chercheurs dans la découverte des choses de l'âme envisagées en elles-mêmes et pour elles-mêmes. En réagissant contre le matérialisme, qui tient la pensée pour une phosphorescence du cerveau, il imprima aux études esthétiques et morales une direction nettement idéaliste, dont le besoin se faisait impérieusement sentir devant les empiétements d'une sociologie soucieuse de les assimiler à une technique. D'autre part, M. Boutroux a rénové, en la transportant dans le domaine de la vie spirituelle, la philosophie religieuse, que représentent si brillamment, de nos jours, MM. Maurice Blondel, Laberthonnière et Édouard Le Roy. Enfin, par toutes ces initiatives ensemble, mais, surtout, par l'importance qu'il a reconnue à l'activité psychique, à la spontanéité créatrice et à la liberté, il a préparé les voies, entrevues par MM. Ravaisson et Lachelier, au plus grand métaphysicien de notre temps : j'ai nommé M. Henri Bergson.

De *la Contingence des lois de la Nature*, on peut donc dire qu'est sortie, a grandi et s'est épanouie, non seulement la philosophie personnelle de M. Boutroux, mais toute une philosophie dont le spiritualisme, plus cohérent, plus savant et plus profond que celui qui régna en France pendant la première moitié du XIXe siècle, a porté des fruits abondants, gages eux-mêmes de récoltes futures.

HENRI BERGSON

S'il est un nom entre tous célèbre, un nom dont l'Ancien et le Nouveau-Monde retentissent, qui accapare l'attention de l'élite pensante et revienne sans cesse sur les lèvres de quiconque s'intéresse au mouvement des idées, c'est, on ne me contredira pas, celui de M. Henri Bergson.

Nul, dans notre temps, n'a exercé plus d'influence et n'est appelé à en exercer une plus grande encore, au fur et à mesure que son œuvre sera mieux comprise, non seulement sur la philosophie, mais sur la pensée et, je devrais ajouter, sur les aspirations contemporaines. Influence, à tous égards, justifiée. M. Henri Bergson a, en effet, rénové la philosophie et, par elle, la conception que, depuis Kant et le positivisme scientifique, nous nous formions de l'univers envisagé comme un enchaînement implacable de phénomènes derrière lesquels il nous serait à tout jamais interdit de pénétrer. Non content de desserrer, à l'instar des Ravaisson, des Lachelier et des Boutroux, qui le précédèrent, les mailles entre lesquelles, fort du relativisme Kantien, le déterminisme scientifique avait emprisonné, avec l'âme, la liberté, M. Henri Bergson a brisé les cadres d'une rigide étroitesse dans lesquels les savants ont toujours enfermé l'esprit et, à leur insu, la science même.

A égale distance de l'empirisme, qui rend compte de

l'intelligence par le cours des choses, et du dogmatisme, qui explique le monde par l'entendement, il a renvoyé dos-à-dos les solutions que, depuis l'éveil de la pensée philosophique, ces deux écoles ont proposé aux différents problèmes qui nous sollicitent sur nous-mêmes et sur notre milieu.

Il a fait plus qu'apporter des réponses ; il a découvert une méthode qui l'égale aux plus grands d'entre les penseurs, s'il est vrai que de cette discipline datera une ère nouvelle dans l'histoire de la philosophie, pour le moins aussi importante que celles dont un Platon, un Descartes ou un Kant furent les initiateurs.

Critique singulièrement avisé, il a su, par la finesse d'une analyse incomparable, dissoudre les mirages dont la spéculation philosophique est toujours, jusqu'ici, demeurée victime.

Ayant, grâce à ce don, réussi à entrer en communion avec la réalité, tant extérieure qu'intérieure, il l'a réintégrée dans ses droits, dont l'idéalisme et le matérialisme se sont toujours entendus pour la dépouiller. Il a pu de cette façon asseoir la métaphysique et la science même, en partie, sur l'absolu. A cette attitude ingénue à force de raffinement, M. Bergson a dû de pouvoir suivre le flux perpétuellement changeant du réel sous les apparences mensongères au travers desquelles nous avons, pour notre commodité, coutume de l'envisager. Il est parvenu à prendre, en quelque sorte, sur le vif et, mieux encore, à nous rendre, par la magie d'un style prestigieux, la liberté, la vie de l'âme et la vie tout court dans leur imprévisible élan.

Non, certes, que M. Henri Bergson ait ajouté un

système à tant d'autres qui jalonnent la marche de la pensée philosophique. Loin de là. C'est, au contraire, en reniant les théories pour s'en tenir à l'expérience, mais, je le répète, à l'expérience brute, allégée des *impedimenta*, qui, s'ils nous servent dans la vie journalière, n'en altèrent pas moins notre vision, qu'il a découvert la source jaillissante dont nos actes, l'univers et nous-mêmes épanouissons la gerbe toujours vive.

Autrement dit, aux systèmes préconçus, vaines combinaisons de concepts tout faits, M. Bergson a substitué une méthode d'observation intuitive, qui lui a valu, non seulement de restaurer la métaphysique dans ses anciennes prérogatives, mais, en la fondant sur l'expérience, de la constituer, pour la première fois, à part, à titre de connaissance spécifique et souveraine.

Aussi bien, la philosophie de M. Bergson est, par excellence, une philosophie de l'intuition ou autrement dit de l'expérience immédiate, l'intuition étant cette sorte de sympathie intellectuelle qui nous apporte, en dehors du raisonnement, une connaissance directe des personnes et des choses, dont elle nous fait, en quelque sorte, participants. Seulement, comme pour atteindre à cette connaissance il est nécessaire de rompre la croûte que les préjugés usuels et les écoles philosophiques ont solidifiée autour du réel ; comme, d'autre part, ces travaux d'approche ne peuvent porter, à la fois, que sur un point en raison du caractère forcément limité de toute vue intuitive, — par suite du douloureux effort qu'exige, au rebours de nos intérêts vitaux, ce mode d'investigation, — M. Bergson a été contraint de procéder par problèmes. Ce n'est, en effet,

qu'après avoir montré l'insuffisance des diverses solutions fournies sur les deux ou trois grandes questions qu'il a examinées que M. Bergson est arrivé à prendre de la réalité une vue aussi intime que possible, où viennent se fondre les antinomies entre lesquelles, depuis ses origines, la philosophie a toujours été partagée. Chaque problème, depuis celui de la liberté jusqu'à celui de la vie, en passant par celui des rapports de l'âme et du corps, marque une étape de la pensée bergsonienne sur la voie d'un approfondissement progressif, qui va de pair avec l'élargissement d'une expérience indemne de tout alliage.

I

Le titre du premier ouvrage de M. Bergson est significatif : *Essai sur les données immédiates de la Conscience*. C'est, en effet, à la lumière de ce que notre conscience nous révèle, quand nous l'interrogeons sans parti pris, d'un regard pour ainsi dire vierge, que M. Bergson dissipe les illusions, nées d'un insuffisant retour sur nous-mêmes, auxquelles se sont laissé prendre les partisans et les adversaires du libre arbitre.

M. Bergson nous les montre commettant, les uns et les autres, la même erreur, à cette différence près qu'elle infirme la thèse des premiers et confirme celle des seconds. C'est, aussi bien, le motif pour lequel les déterministes l'emporteront toujours, en dépit du sens commun, sur les défenseurs du libre arbitre, tant que ceux-ci, dans leur paradoxale tentative d'expliquer la liberté, se placeront sur le terrain de leurs adversaires. Expliquer la liberté, n'est-ce pas la rattacher à quelque chose d'autre et, par conséquent, la nier? Au surplus, le raisonnement déforme, sous l'empire des

habitudes qu'il implique, ce qui, par nature, lui échappe. Voilà ce que M. Bergson a lumineusement démontré avec toutes les ressources d'une dialectique si habile que certains, à qui les caprices de la route ont fait oublier le but, ont cru pouvoir crier au sophiste !

Partisans et adversaires du libre arbitre envisagent la vie consciente comme un damier dont les carrés figureraient les différents états. Que dis-je ? Ils considèrent les sensations, les émotions, les souvenirs, les sentiments et les idées comme des choses ou, si vous le préférez, comme des solides, à l'image de billes qui se pousseraient les unes les autres. On se représente, dès lors, nécessairement, tout état de conscience actuel comme une résultante de l'état immédiatement précédent. Comment en irait-il autrement dans l'hypothèse associationniste, à moins d'identifier la liberté au hasard, ce qui est le moyen de fortune auquel se trouvent précisément réduits ses partisans ? Or comme le hasard ne peut signifier, aux yeux des déterministes, que notre ignorance des causes véritables, ces derniers n'ont guère de peine à imposer silence à leurs adversaires, Victoire d'autant plus aisée que la détermination des faits psychologiques les uns par les autres est analogue à celle-là même qui, pour la science, régit les phénomènes physiques. Le psychique apparaît de cette façon comme une doublure de la physiologie, ce qui permet d'étendre au moral le déterminisme scientifique et, finalement, d'unifier le savoir humain.

M. Bergson dénonce, tout d'abord, les erreurs qu'une telle argumentation suppose, erreurs qui procèdent toutes, suivant lui, de la conception associationniste de l'esprit. On envisage le moi comme une

mosaïque d'états psychiques dont la juxtaposition composerait notre personnalité. Le désir, l'aversion, la crainte, nos douleurs et nos plaisirs constitueraient autant de fragments aux contours arrêtés. On va jusqu'à comparer la volonté à une balance dont les motifs et les mobiles seraient les poids.

Avec sa profonde intuition de la vie de l'esprit, M. Bergson n'a pas de peine à nous démontrer ou, plus exactement, à nous montrer qu'il n'y a rien de plus faux. Il s'agit, en effet, bien moins de disserter que de faire voir, c'est-à-dire de nous inviter à voir, car chacun peut entreprendre à ses frais le voyage intérieur dont M. Bergson évoque les infinies et chatoyantes perspectives en une langue où les images poétiques sont mises au service de la plus stricte précision. Eh bien! à suivre M. Bergson sur ce terrain, nous ne tardons pas à nous convaincre que ce qui présente des limites dans nos états de conscience, ce sont, avec les idees que nous nous en formons, les mots dont nous les étiquetons. En eux-même, ils sont si peu arrêtés qu'ils n'apparaissent pas comme séparés. On ne peut même pas dire qu'ils soient plusieurs, tant ils se fondent les uns dans les autres par nuances insensibles. Néanmoins, ils sont multiples, mais d'une multiplicité sans analogie avec celle des objets matériels. Inversement, l'unité de nos états de conscience n'a rien de mathématique. Le moi est, à la fois, un et multiple, pour ainsi dire à la manière des œuvres d'art. Une même inspiration ne condense-t-elle pas en elle une foule d'émotions qui en composent l'accent, c'est-à-dire ce quelque chose, non pas d'un, mais d'unique, en quoi consiste son originalité ? Pareillement, il n'est aucun

de nos états de conscience, pourvu qu'il soit profond, dans lequel ne se reflète le tout de notre personnalité et, par conséquent, tous les autres.

Chacun de nous, par exemple, aime ou déteste à sa manière, qui est unique. Aussi ne peut-on compter nos états psychiques qu'en ayant recours à des symboles, en les alignant, après les avoir vidés de leur contenu, dans un espace imaginaire.

A plus forte raison, nos états de conscience ne se répètent-ils jamais complètement. Un sentiment ne saurait rester identique à lui-même, sa cause étant supposée le demeurer, pour cette raison péremptoire et très simple que le second diffère du premier, ne serait-ce que par le temps écoulé, — avec tout ce que ce dernier comporte de souvenirs qui viennent, en s'y mêlant, modifier l'émotion première. Voyons-nous la ville que nous quittons avec des yeux tout à fait pareils à ceux de l'arrivée? Au vrai, nos états de conscience se transforment incessamment.

Il suffit de s'abandonner au fil de ses sensations, quelque superficielles qu'elles soient, pour en être convaincu. Par exemple, si je ne me préoccupe pas de les compter, les coups qui sonnent à ma pendule se fondent dans une impression d'ensemble qui va se modifiant au fur et à mesure qu'ils s'y ajoutent.

C'est nous, en réalité, qui, pour les besoins du langage, découpons dans notre conscience des états séparés. Nous la morcelons, cette conscience, en lui imposant des bornes, qui, bien qu'elles tiennent compte d'authentiques différences, n'en sont pas moins arbitraires.

Un tel découpage est l'œuvre de la raison, qui divise pour rattacher. Elle crée les termes entre lesquels, par

la même opération, elle établit des rapports. Mais, les termes, il ne faudrait pas croire qu'ils se rencontrent tout faits dans l'esprit, à l'instar de pièces de marqueterie, ainsi que la psychologie associationniste a ce grave tort de l'enseigner. En vérité, il n'y a ni termes ni rapports, ni motifs ni mobiles, c'est-à-dire point d'états de conscience qui se succéderaient à la manière des événements du monde physique.

Dès lors, la question de savoir si nos faits psychiques sont déterminés ou non, autrement dit si nos décisions découlent nécessairement des états de conscience qui les ont précédés, — comme l'ascension du mercure dans le baromètre résulte de la pression de l'air, — est vide de sens ; ce problème est un pseudo-problème. Le déterminisme physique est incapable de rien nous faire préjuger pour ou contre le libre arbitre : cela est hors de son domaine. Quant au déterminisme psychologique, il n'est qu'une pâle copie du déterminisme scientifique appliqué au monde intérieur.

Il est si vrai que les soi-disants motifs ne déterminent point nos décisions que, bien souvent, celles-ci précèdent leurs prétendues causes. Ainsi quand, à l'heure marquée, un sujet exécute, pendant la veille, une suggestion reçue en état d'hypnose, il donne de son acte des explications qu'en réalité son acte suscite. Ne nous surprenons-nous pas, parfois nous-mêmes, à délibérer encore, alors qu'au fond notre résolution est déjà prise ?

Cependant, le débat que poursuivent adversaires et partisans du libre arbitre ne s'arrête pas là. En se plaçant au point de vue de l'avenir, les uns affirment, les autres nient, dans l'hypothèse où quelque intelligence

supérieure en connaîtrait tous les antécédents, qu'on pourrait prédire nos actes réputés libres.

Ici, comme précédemment, la question paraît oiseuse à M. Bergson. Il montre qu'elle repose, elle aussi, sur une erreur. Se représenter l'état d'une personne à un moment donné, c'est, en effet, coïncider avec elle. Autrement, on ne pourrait avoir qu'une vue incomplète de ses successifs états de conscience, puisque, — à moins d'apprécier leur intensité par rapport à l'acte une fois accompli, c'est-à-dire en se refusant à le prédire, — il n'y a qu'un moyen de les évaluer, qui est, non pas même de les vivre, mais de les avoir vécus, autrement dit d'être passé, sans en excepter un, par tous les états qu'a traversés cette personne, en un mot de se confondre avec elle. Mais, alors, il ne saurait plus être question de prévoir; il ne saurait l'être que d'agir, puisque, par un détour, on serait revenu juste au moment où l'acte se décide.

Supposer, comme le font les deux partis en présence, que, du dehors, un spectateur, si transcendant soit-il, puisse ranger, suivant leur poids, les antécédents d'un acte sans le connaître auparavant, revient à s'imaginer que nos états de conscience sont susceptibles d'une évaluation numérique, ce qui est radicalement erroné. Nos états de conscience ne sont pas des grandeurs, mais des qualités. Aucune commune mesure, par conséquent, entre eux. L'odeur de la violette ne ressemble en rien à celle de l'œillet, la couleur rouge à celle du bleu. Des différences de nature, et point du tout de degrés, les séparent. Il existe, sans doute, des relations mathématiques entre les causes de nos sensations; il n'y en a pas pour notre conscience, qui est l'unique

point de vue d'où l'on doive se placer quand on juge de ce qui la regarde. Éloignons peu à peu, après l'en avoir approchée, une feuille de papier d'une lampe, la vision que nous en aurons passera du blanc au noir par toutes les nuances intermédiaires du gris. Peut-on dire que nous percevions des sensations de blanc diminué ou de noir augmenté ? Certainement non. Nous nous exprimons, assurément, comme s'il en était ainsi, parce que nous rapportons nos successives sensations à la plus ou moins grande distance de la feuille de papier du foyer lumineux, — distance, qui, elle, peut se traduire par un chiffre, — mais ce n'est là qu'une manière vicieuse de parler. Autant de sensations, autant de qualités différentes. L'erreur de la psycho-physique consiste à prétendre mesurer l'intensité de nos sensations à l'aide d'une soi-disant unité d'accroissement. Pure illusion ! qui est due à ce que nous confondons le changement qualitatif, — le changement conscient, — avec l'augmentation de l'excitant. Pareillement, lorsque la sensation d'effort paraît croitre, cela tient à ce que nous rapportons nos modifications affectives à une plus large surface du corps intéressée. Nous évaluons, de même, la grandeur de nos plaisirs et de nos peines au nombre et à l'étendue des parties de notre organisme mises en cause. Autant d'interprétations, car il n'y a que du qualitatif dans notre vie consciente. C'est l'évidence même en ce qui concerne nos sentiments profonds, que ne révèle rien d'extérieur d'après quoi nous les puissions jauger. Si nous parlons encore d'intensité à leur propos, il faut nous en prendre au langage qui, tourné vers le monde matériel dont nous avons besoin, n'est guère approprié aux réalités psychiques. Au vrai, l'in-

tensité de tels sentiments tient uniquement au plus ou moins grand nombre d'états élémentaires qu'ils polarisent ou, si vous voulez, imprègnent, jusqu'à saturation parfois entière du moi. Accroissement est donc, ici, synonyme de progrès. Qu'un obscur désir, par exemple, donne naissance à une passion, n'est-ce-pas que, d'abord isolé et comme étranger à notre âme, il la pénètre peu à peu, au point de transformer, en même temps que notre caractère, nos façons de voir ? Les sentiments profonds, on ne peut le nier, nous introduisent dans le domaine de la qualité pure. Force est donc de renoncer à les doser: d'où l'impossibilité foncière de prévoir les actions des hommes. La question, aux yeux de M. Bergson, ne se pose pas.

La discussion sur le libre arbitre a pris, enfin, une dernière forme que M. Bergson dénonce comme non moins chimérique. Considérant cette fois l'acte accompli, les uns soutiennent, les autres nient qu'il aurait pu être différent de ce qu'il a été.

Suppositions également gratuites ! prononce M. Bergson, puisque l'on commence par se donner l'acte dont on se demande si, avant d'être décidé, son contraire était ou non possible. Que savoir, en effet, de ce qui n'est pas arrivé ? Des deux parts, on se représente l'activité du moi sous les espèces d'un chemin qui bifurquerait, le moi étant déjà orienté d'un côté. Seulement, tandis que les déterministes arguent, de ce qu'une direction a été choisie, que l'autre ne pouvait l'être, les partisans du libre arbitre feignent, tout en s'y rapportant, d'ignorer cette décision pour soutenir qu'elle aurait pu être contraire. Les uns et les autres oublient

que, l'acte une fois décidé, la faculté de choisir est périmée, ce qui explique que ni les déterministes ni leurs adversaires ne l'y trouvent. Et ils l'oublient parce que, comme la comparaison du chemin en témoigne, ils confondent ce qui se fait avec ce qui est fait, la marche avec la route parcourue, l'activité consciente avec ses résultats. Ils méconnaissent, autrement dit, le moi vivant au profit de ce qu'il dépose, la vague qui pousse sur le rivage les débris venus du large au bénéfice des dessins qu'elle laisse sur le sable, le torrent en faveur du lit qu'il s'est creusé. Avec notre coutume de ne porter attention qu'aux faits matériels, nous négligeons la vie de l'âme pour n'en retenir que les formes cristallisées à l'entour. Après quoi, nous raisonnons sur notre conscience comme si elle n'était pas infiniment mobile et toujours nouvelle.

Nous touchons là au point capital de la philosophie de M. Bergson. Tous les sophismes qui offusquent le problème de la liberté tiennent en effet, suivant lui, à notre habitude invétérée d'envisager les choses psychiques sous le même angle que celles du corps. Que nous morcelions nos états de conscience comme s'ils étaient extérieurs les uns aux autres, que nous les comptions, en un mot, comme des grandeurs, — ce qui est la cause des jugements erronés que nous portons sur eux, — tout cela provient de notre penchant inné à les projeter dans ce milieu idéal, vide et homogène, c'est-à-dire égal en toutes ses parties, en quoi consiste l'espace. Trompés par nos besoins, qui sont d'instinct tournés vers le monde extérieur et dont la science, parce qu'elle s'ingénie à les satisfaire, adopte les errements, nous devenons aveugles à notre âme qui est essentiellement

durée. Nous concevons le temps, sur le modèle de l'espace, comme un milieu homogène, lui aussi, où se déroulerait notre vie psychique, ce qui revient à dire que, c'est, en réalité, dans l'espace, — où nous absorbons le temps, — que nous extériorisons nos états de conscience.

Le temps, tel que nous nous le représentons d'ordinaire, en effet, ne dure pas. C'est même à cause de cela qu'il est mesurable. Quand je dis, par exemple, qu'une minute vient de s'écouler, j'imagine soixante oscillations d'un pendule, battant la seconde, qui couperaient, à intervalles égaux, une ligne fixe. Je mesure le temps au nombre des points d'intersection ainsi alignés. A défaut de ce stratagème qui étale devant moi la durée écoulée, je ne pourrais, faute de les distinguer, additionner ces oscillations, car ma mémoire les amalgame, tant il est vrai que nous vivons dans un perpétuel présent. Mais, ni ces intervalles, ni cette ligne ne sont de la durée : ils la symbolisent, voilà tout, et, en la symbolisant, la laissent fuir. Le temps que les savants introduisent dans leurs équations ne dure pas davantage. Ils ne font, à notre image, que compter des simultanéités. Quand je suis des yeux le mouvement des aiguilles sur le cadran d'une horloge, je note, simplement, des correspondances entre leurs positions et celles du balancier, tout comme l'astronome qui règle son mécanisme sur le passage du soleil au méridien. Et ainsi du reste. La vitesse ne se mesure-t-elle pas aux longueurs parcourues dans une même unité de temps, c'est-à-dire, en somme, par rapport aux successives positions des astres ? Quant à la durée proprement dite, — à savoir ce qui se passe dans l'intervalle des rencontres qui servent de points de repère, — elle n'entre pas dans les calculs. La preuve en

est que, irait-elle deux fois plus vite pour tout l'univers, rien ne serait changé aux prévisions du savant. Du mouvement, la science ne retient que la trajectoire indépendamment du trajet. Elle ne considère, autrement dit, que les positions successives conçues comme autant d'arrêts possibles par lesquels le mobile est censé avoir passé. Quant à ce que le mouvement présente d'indivisible pour notre conscience, la science le néglige. De là, les sophismes de l'école d'Élée qui, pour raisonner sur le mouvement comme on raisonne sur l'espace qu'il parcourt, ne tendent rien moins qu'à le nier, alors que c'est, au contraire, de l'espace envisagé à titre de milieu homogène que ces sophismes devraient servir à contester l'existence.

Aussi bien, tandis que l'espace n'est pas autre chose qu'une conception de notre esprit, le mouvement est une réalité que la conscience perçoit. Mais, seule, elle est capable de le percevoir, parce que, seule, elle perçoit la durée. Ce n'est pas étonnant, puisque, pour M. Bergson, la conscience est proprement durée. Elle l'est si bien, conformément à ce que l'intuition lui en révèle et nous en révèle à nous-mêmes quand nous daignons la consulter, que, à défaut de conscience, nous vivrions dans l'instantané. Sans le souvenir qui nous permet de rattacher l'instant présent aux instants passés, le monde disparaîtrait et recommencerait d'exister, pour nous, à chaque moment. De fait, l'univers ne nous paraît durer que parce que nous durons nous-mêmes, autrement dit parce que, sans cesse dans notre conscience, le présent s'ajoute au passé, qu'il modifie de son apport.

Il ne suffit donc pas de comparer notre vie consciente à un fleuve qui entraînerait dans son cours, irisé

de toutes les nuances de l'arc-en-ciel, une infinité de tourbillons différents quoique confondus. Au contraire de ce que l'estimait William James, dont la philosophie coïncide en plus d'un point avec celle de M. Bergson, la conscience n'est pas qu'un courant. Elle vit et se développe ; par conséquent, elle progresse. Telle une boule de neige, elle s'enfle, en quelque sorte, dans un accroissement indéfini, au fur et à mesure qu'elle avance, de tout ce qu'elle incorpore à son passé. Elle est comme un fleuve dont chaque flot résumerait, ainsi qu'en un miroir concave, tous ceux qui l'ont précédé. Chacun d'eux possédant son coloris, un tel fleuve, non seulement changerait de couleur à tout instant, mais chaque coloration nouvelle synthétiserait la somme des nuances antérieures, tout de même qu'elle refléterait toutes les nuances voisines. Nos idées, nos sentiments, nos sensations forment, en d'autres termes, une masse infiniment mouvante et diaprée dans sa fluente, progressive et multiple unité.

Si nous n'apercevons que difficilement cette réalité, qui, cependant, est nôtre, ce n'est pas seulement parce que nous sommes distraits de notre vie consciente par le monde sensible et que, quand nous y faisons attention, nous y apportons des habitudes contractées dans notre commerce avec une nature que nous morcelons en choses réputées invariables, c'est, derechef, la faute de notre langage qui, modelé sur nos habitudes, fige, en quelque sorte, nos états psychiques. Qu'une de mes sensations me paraisse, contrairement aux faits, se répéter identique, cela tient, pour beaucoup, au mot qui la traduit et qui, parce qu'il ne change pas, la fixe.

Se représenter l'âme, qu'on soit déterministe ou non,

comme sollicitée par des sentiments et des idées adverses ou convergentes qui agiraient ainsi que des forces sur un corps quelconque, c'est, en définitive, sacrifier à une vicieuse manière de parler. Il n'y a, dans la réalité, ni motifs, ni mobiles distincts de l'âme qui les éprouve. Pour peu qu'ils soient profonds, nos sentiments et nos idées la réfléchissent, chacun, tout entière; ils sont notre âme même. Avec elle et en elle, ils changent et évoluent sans cesse. Il n'y a, en vérité, ni chemin à parcourir, ni oscillations, ni retour en arrière. Ce qui a été ne sera jamais plus et ce qui est ne fut jamais. Parler à propos de cet incessant devenir, — qui est aussi progrès incessant, — de prévision, de contingence et même de causalité est un non-sens.

Invoquer la causalité, en effet, au sujet des phénomènes psychiques, n'est-ce pas supposer, puisque toute causalité implique répétition, que, dans notre conscience, la même cause peut se représenter et produire des effets identiques? Or rien dans la conscience ne se renouvelle parce que tous ses états sont uniques, donc radicalement différents les uns des autres. Si nous remarquons des rapports nécessaires entre eux, cela tient à ce que, après les avoir abstraits de leur milieu naturel, nous les transportons dans un espace idéal, qui nous permet de les assimiler aux phénomènes physiques et, par leur intermédiaire, de leur appliquer des chiffres entre lesquels existent des rapports d'égalité, comme tels d'une rigoureuse nécessité.

Cette déformation que, d'accord avec les partisans du libre arbitre, les déterministes font subir à la conscience n'est, d'ailleurs, pas sans excuses. La psychologie associationniste, à laquelle les deux partis se

réfèrent, nous est naturelle, non seulement en raison de nos habitudes de pensée et de langue, mais encore parce que, à sa surface, notre vie consciente prête à un tel morcèlement en faits séparés. Elle ne forme pas, en effet, un courant si rapide qu'il ne s'attarde en remous près des bords, ni si pur qu'il n'entraîne toutes sortes de débris. Au contact du monde extérieur, la vie psychique se fige, en quelque sorte, à la manière d'une coulée de lave qui coagule ses parois entre lesquelles court la matière incandescente. Bien plus, de même que cette matière roule des scories, la conscience reçoit de ce qui l'entoure des impressions qui ne s'y fondent pas toutes aussi complètement que des gouttes de pluie dans l'eau d'un étang ; le plus souvent, à l'image de ces feuillages de plantes aquatiques qui en masquent le miroir, ces impressions surnagent.

Nombreux sont les sentiments et les idées insuffisamment assimilés qui flottent ainsi au ras de notre âme dont ils nous cachent la profondeur. Or, ces états de conscience, précisément parce qu'ils ne s'y incorporent pas, peuvent être comptés et classés. Bien mieux, ils entretiennent les uns avec les autres des rapports de contiguïté ou de ressemblance qui relèvent, à n'en point douter, de la psychologie associationniste, ce qui n'a rien d'étonnant, puisqu'elle est calquée sur eux. Nos états profonds, d'autre part, se prêtent eux-mêmes à cette énumération, — soit qu'ils émergent à la surface de notre âme, soit qu'ils en viennent, — par leurs effets ou par leurs causes organiques.

Il en résulte que nous avons deux Moi ou, plus exactement, que notre Moi se présente sous deux aspects différents : l'un qui est superficiel et l'autre profond.

L'un est social et banal : c'est le moi que tout le monde connait, celui que les psychologues analysent sans difficulté parce qu'il s'offre identique à peu près chez tous ; l'autre, au contraire, s'affirme original et presque incommunicable, rebelle, en tout cas, aux formes coutumières et stéréotypées du langage, uniquement susceptible d'être exprimé par des symboles. Or, de même que l'associationnisme s'applique à notre moi superficiel, le déterminisme l'explique, quoi qu'en prétendent les champions du libre arbitre qui n'ont que le tort de s'en tenir à lui. Ligotés par nos habitudes, nous agissons, d'ordinaire, comme des automates : nous sommes déterminés. Le matin, quand sonne l'heure où j'ai coutume de me lever, « cette impression, observe M. Bergson, au lieu d'ébranler ma conscience entière comme une pierre qui tombe dans l'eau d'un bassin, se borne à remuer une idée pour ainsi dire solidifiée à la surface, l'idée de me lever et de vaquer à mes occupations habituelles. Cette impression et cette idée ont fini par se lier l'une à l'autre. Aussi l'acte suit-il l'impression sans que ma personnalité s'y intéresse..... » [1]. Quand nous nous laissons aller, nous vivons, en quelque sorte, en marge de nous-mêmes ; nous ne brisons pas l'enveloppe qui presse de toutes parts notre vraie personnalité, qu'elle risquerait d'étouffer si, de temps en temps, nous ne déchirions les bandelettes qui l'enserrent. C'est alors, mais alors seulement, que nous sommes libres.

L'acte libre est, au demeurant, celui qui, écartant les entraves que nos habitudes, nos préjugés, nos partis

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 128.

pris, les idées que nous avons reçues et les sentiments que nous avons empruntés imposent à notre personnalité intime, émane de notre vrai moi. Issu de ce moi vivant, l'acte libre le révèle dans sa plénitude, avec tout ce qu'il contient d'indéfinissable ou, si vous le préférez, de personnel, à la manière de ces œuvres d'art qu'une ineffable ressemblance rattache à leur auteur. Motifs et mobiles ne se distinguent pas de nos actions vraiment libres. Étant nous-mêmes, ils font partie intégrante de nos actes ; ils mûrissent avec eux et par eux, au point que M. Bergson a pu avancer que, dans les circonstances importantes de notre vie, c'est sans motif que nous nous décidons. Si ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes, nous sommes aussi, — ne l'oublions pas, — dans une certaine mesure, ce que nous nous faisons. Nous nous créons continuellement nous-mêmes.

Toutefois, les actes pleinement libres sont rares à cause de l'effort que réclame la possession de soi par soi-même. Non seulement nous abdiquons, la plupart du temps, notre liberté, mais, alors même que nous croyons lui faire appel, nous nous tenons, trop souvent, dans une zone mitoyenne, où nous ne sommes ni tout à fait émancipés, ni complètement esclaves. A l'inverse d'un spiritualisme simpliste, M. Bergson estime, en effet, que la liberté a des degrés. Jaillie du fond de notre être, elle lui paraît se dégrader et se diviser en habitudes, sur le modèle de ces ondes que déterminent à la surface d'un bassin les fines gouttelettes qui, du sommet d'un jet d'eau, y retombent en pluie. Aussi, pour peu que nous négligions de nous ressaisir, ne fût-ce qu'à certains moments, nous devenons nos propres

prisonniers, automates, en quelque sorte, construits par nos mains.

C'est de cet automatisme-là que, à en croire le délicieux petit livre que M. Bergson lui a consacré, le rire nous châtie. Par cette légère brimade, car nous ne ririons pas si nous étions seuls, la société se venge d'une raideur qui lui est préjudiciable et qui, en tout état de cause, ne répond pas à l'idée qu'elle se forme de la vie, dont la primordiale qualité est la souplesse. N'en faut-il pas à la vie pour tourner et, par conséquent, vaincre tous les obstacles qu'elle rencontre ? Aussi bien, la société, qui a besoin que nous nous adaptions le plus rapidement possible aux circonstances, se moque de tout ce qui en nous trahit le mécanisme. L'effet irrésistible de la répétition, qu'elle soit de mots, de gestes ou d'aventures, le prouve. De fait, les différentes formes de comique sont toutes relatives à quelque défaillance de la liberté ou à ce que, par fiction esthétique, nous jugeons tel. Nous rions, au fond, pour la même raison, d'un personnage comme Harpagon, dont le vice a envahi l'âme, et d'un visage que la matière appesantit jusqu'à la bestialité ; d'un magistrat, tel Perrin Dandin, qui est esclave de la routine professionnelle au point de ne penser qu'à rendre des arrêts, et d'un paysage que, à l'instar de Tartarin dans les Alpes, nous imaginons truqué. M. Bergson, dont il faut suivre les délicates analyses pour se rendre compte de son habileté à démêler les plus subtils rapports, démontre que nous ne rions jamais que de ce qui nous paraissant, à tort ou à raison, appelé au libre arbitre, manifestement en manque. Le rieur porterait ainsi témoignage, sans qu'il s'en doute, de sa

croyance à la liberté, comme raison d'être de l'existence.

Le sens commun, en tout cas, croit au libre arbitre. Et ce n'est pas l'un des moindres mérites de M. Bergson d'avoir philosophiquement établi qu'il ne se trompe point. Il l'a prouvé en dissipant les illusions communes aux psychologues qui le nient et à ceux qui le défendent ; puis, ces voiles écartés, en faisant appel, sous le nom d'intuition, à l'expérience intime. La liberté, effectivement, est un fait. Il ne faut la chercher ni dans le passé où elle n'est plus, ni dans l'avenir où elle n'est pas encore, mais au moment même où, rompant les habitudes qui recouvrent comme d'un dépôt notre vraie personnalité, notre moi profond agit en plein accord avec lui-même. La liberté est un fait si évident qu'il n'y en a pas de plus clair. A la vouloir expliquer, car on n'explique un fait qu'en le rattachant à un autre, on la méconnaît. Ce fut l'aventure de la plupart des écoles philosophiques jusqu'à M. Bergson.

Cependant, pour avoir montré que les difficultés du problème de la liberté, auxquelles se sont toujours heurtés ses partisans pour le plus grand profit de ses adversaires, viennent de ce qu'on assimile, indûment, la durée consciente, — temps vivant, qui, sans arrêt, s'écoule, — au temps scientifique, homogène et mesurable, — simple projection du premier dans l'espace, — M. Bergson a dépassé le problème d'où il était parti. Aussi bien, il appert de ses discussions que, si la perception usuelle impose, comme le croyait Kant, les cadres de l'entendement aux choses, celles-ci déteignent, en retour, sur la connaissance que nous prenons de nous-mêmes. Ces cadres, qui nous masquent et la vraie

nature des choses et la nôtre, loin d'être innés à notre esprit, proviennent selon M. Bergson, d'un compromis entre les choses et nous. De ce compromis, le corps serait l'intermédiaire. Qualité par ses affections, quantité par son volume, il nous aide à revêtir de qualité les choses et de quantité nos états de conscience. C'est ainsi que des simultanéités étrangères à notre moi, tels que le cours des astres et la marche de nos horloges, découpent en tranches notre durée consciente, qui, par contre, les relie de son flux. Entre l'étendue qui ne dure pas, mais qu'on peut mesurer, et la durée sans étendue, qui est qualité pure, une sorte de pénétration s'opère qui, quand nous n'allons pas au fond des choses, nous dissimule la réalité tant extérieure qu'intérieure.

II

Le problème du libre arbitre résolu par l'observation immédiate de la vie intérieure, M. Bergson devait rencontrer la question des rapports du moi profond, qui est durée pure et pure qualité, avec le corps, qui est étendue. Cette question, qui implique celle plus générale de la matière et de l'esprit, n'est autre que le problème, depuis longtemps débattu, de l'union de l'âme et du corps.

Toutes les solutions qui ont été apportées à cette question, depuis Descartes, paraissent également erronées à M. Bergson, faute, là aussi, de la part des philosophes, de s'en être rapportés à l'expérience immédiate des états de conscience, par où semble se faire la jonction de l'esprit et du corps. Pour avoir réduit la

matière à l'étendue, l'esprit à la pensée, c'est-à-dire à leurs propriétés extrêmes, Descartes s'est interdit de voir le lien qui les rattache. De cette attitude est né un dualisme qui, chez ses successeurs, tient les faits psychiques pour les équivalents des modifications organiques.

Dans cette thèse, que, découronnée de l'explication métaphysique d'une communauté d'origine, reçurent sans discussion les philosophes du XVIIIe siècle et les physiologistes du XIXe, — avec l'espoir secret de nous donner quelque jour la traduction physiologique intégrale de notre activité psychologique, — M. Bergson dénonce un sophisme. Que l'on se place, en effet, soit au point de vue idéaliste qui énonce la correspondance du corps et de l'esprit en termes psychologiques de représentations, soit au point de vue réaliste qui l'exprime en langage scientifique, il faut, dans l'hypothèse où le corps et l'esprit seraient parallèles, adopter, selon M. Bergson, ces deux modes de notation à la fois, en passant subrepticement, et tour à tour, de l'un de ces points de vue à son contraire.

Du point de vue idéaliste, tous les objets extérieurs, y compris le cerveau, ne sont-ils pas des représentations ou images de notre esprit, donc des faits de conscience ? Parler d'équivalence entre les mouvements cérébraux et nos perceptions revient, par suite, à soutenir que la représentation que nous pourrions avoir de ces mouvements, s'il nous était donné de les observer, coïnciderait avec notre représentation de l'univers. Mais ceci, qui équivaut à dire qu'une toute petite partie de nos images égale leur totalité, est absurde. On n'échappe à ce non-sens qu'en érigeant, par un

inconscient changement de front, le cerveau et ses mouvements, qu'on tenait pour des images analogues aux autres, en causes véritables, dont l'influence s'étendrait infiniment plus loin que ce que nous pouvons nous en représenter, autrement dit en choses dont nos états de conscience formeraient la doublure. On passe ainsi, sans se l'avouer, de l'idéalisme au réalisme : on n'évite une contradiction qu'au prix d'un sophisme.

Cependant, du point de vue réaliste auquel l'idéaliste se trouve contraint de recourir, la contradiction n'est pas moindre. Supposer, comme le réalisme, derrière nos représentations une cause qui en diffère, à savoir un organe matériel, le cerveau, à chaque ébranlement moléculaire duquel correspondrait un état de conscience déterminé, c'est l'ériger en chose privilégiée ; c'est isoler, arbitrairement, le cerveau des corps qui l'environnent et, sans lesquels, ni lui, ni ses ébranlements — que dessinent, dans l'hypothèse réaliste, nos représentations, — ne seraient ce qu'ils sont, car, plus elle avance, plus la science nous convainc qu'une chose quelconque n'existe que par solidarité avec toutes les autres. En l'espèce, on se donne un cerveau que des objets extérieurs modifient, prétend-on, de façon à susciter des représentations, puis on fait table rase de ces mêmes objets pour attribuer aux seules modifications cérébrales, désormais sans causes, la faculté d'en évoquer les images. Autant dire qu'une partie, qui n'existe qu'en fonction d'un ensemble, subsiste identique quand tout le reste s'évanouit ou, mieux encore, qu'un rapport entre deux termes équivaut à l'un d'eux. Le réalisme n'évite, à son tour, une aussi flagrante contradiction qu'en se ralliant, en sourdine, à l'idéalisme.

En dépit de lui-même, le voilà obligé de faire coïncider avec son image le cerveau, qu'il avait posé, au début, comme impénétrable à la pensée.

Ainsi, qu'elle parte du réalisme ou de l'idéalisme, la thèse du parallélisme du corps et de l'esprit n'évite la contradiction inhérente à chacun de ces points de vue qu'en tombant, sous le couvert d'un sophisme, dans la contradiction du point de vue opposé. Elle ne sauve les apparences qu'en oscillant d'une erreur à l'autre avec une rapidité telle qu'on en sort ébloui.

Contradictoire en elle-même, la doctrine philosophique qui présente le corps et l'esprit comme parallèles est, en outre, d'après M. Bergson, contredite par les faits. En vain, — afin d'éviter le dualisme cartésien, et, à fortiori, le parallélisme qu'il postule, puisqu'il fait découler, à l'image de deux fleuves dont les méandres se répondraient, le corps et l'esprit d'une même source, — les successeurs de Descartes tentèrent-ils d'absorber, qui le corps dans l'esprit, qui l'esprit dans le corps : d'où qu'ils partirent, ils furent bien obligés, pour faire sortir l'un de l'autre, fût-ce à titre de reflet, de recourir à un parallélisme inavoué. En fait, l'idéalisme et le matérialisme remplacent l'un le corps, l'autre l'esprit, par un effet de mirage qui, pour être imaginaire, n'en serait pas moins symétrique. Il en résulte que la faillite, tant de l'idéalisme que du matérialisme, porte condamnation définitive du parallélisme, qui les implique tous les deux. Or, ni l'un ni l'autre ne résiste à une observation impartiale. C'est de quoi M. Bergson nous convainc en se plaçant dans *Matière et Mémoire* à ces points de suture de l'âme et du corps que sont la perception et le souvenir.

Contre l'idéalisme, M. Bergson soulève cette difficulté préjudicielle qu'on ne saisit pas comment ces rêves que seraient nos sensations, — puisque l'idéalisme y réduit le monde sensible dont la réalité ainsi s'évanouit, — peuvent s'accorder jusqu'à composer les apparences d'un cosmos gouverné par des lois invariables et identiques pour tous. On ne voit pas comment, subjectives et inextensives, au même titre que nos souvenirs dont l'idéalisme les rapproche, nos sensations se localiseraient, c'est-à-dire pourquoi elles acquerraient de l'étendue et, en outre, se situeraient ici plutôt que là. Kant a beau dire que l'espace est une forme *à priori* de notre sensibilité, un moule dans lequel nous coulons certaines de nos sensations, il reste encore à comprendre pour quelles raisons ces images viennent se grouper, d'une manière bien définie, dans une forme vide sans qualités ni points de repères, où rien ne les attire ni ne les repousse. Enfin pourquoi, puisque l'univers n'est qu'un spectacle que nous nous offririons à nous-mêmes, telle sensation apparaît-elle à ce moment-ci plutôt qu'à un autre ? A quoi même nos sensations doivent-elles de naître et pourquoi diffèrent-elles ? A toutes ces interrogations, l'idéalisme n'apporte aucune réponse.

Il n'en peut apporter parce que, d'après M. Bergson, son point de départ est faux, la perception n'étant pas exclusivement représentative, simple connaissance, ainsi que, de concert avec le matérialisme, l'idéalisme l'enseigne! Afin de nous en convaincre, M. Bergson nous invite à nous mettre directement en face de nous-mêmes, au centre de nos sensations, exclusion faite de tous les souvenirs qui viennent, d'ordinaire, les adultérer. Les sensations sont, à n'en pas douter, autant

d'images qui réagissent les unes sur les autres conformément à des lois constantes et invariables, que j'intitule « lois de la nature ». Pourtant, parmi ces images, il en est une de privilégiée : l'image de mon corps. Non seulement je connais cette image du dehors, par des perceptions, et, seule de son espèce, du dedans par des affections, mais les images des objets extérieurs changent selon que se modifie, au gré des mouvements que je lui imprime, cette image particulière. Maintenant, si j'étudie, sur des corps pareils au mien, sa configuration interne, j'aperçois des nerfs afférents, qui transmettent des ébranlements aux centres nerveux, et des nerfs efférents, qui, partis de ces centres, meuvent l'organisme. Ces ébranlements, que les nerfs propagent, viennent des objets extérieurs et y retournent. En d'autres termes, les images qui composent ma représentation de l'univers transmettent à l'image de mon corps des mouvements qu'elle leur restitue. Or, que je sectionne par la pensée les nerfs centripètes de mon système cérébro-spinal, toutes mes images disparaissent à la fois : plus de perception. Qu'est-ce à dire ? sinon que la perception est relative à l'action, et à l'action seule, puisque mon coup de scalpel imaginaire n'a pu qu'interrompre le courant qui va de la périphérie de mon corps à sa périphérie en passant par son centre ? Et, comme ce sectionnement revient, en dernière analyse, à empêcher mon action sur les choses, ne puis-je dire que ma perception dessine à la façon d'un reflet, dans l'ensemble des images qui de toutes parts la débordent, les actions possibles de mon corps sur elles ? C'est l'avis de M. Bergson, pour qui la perception pure, qui est instantanée et, par conséquent, vierge

de mémoire, ne saurait être mieux comparée qu'aux réflexes de la moelle épinière. Elle serait la simple réponse du sujet à l'excitation subie.

A l'inverse des objets inanimés, qui sont, à peu de choses près, translucides à toutes les influences, ce qui explique qu'ils ne réagissent pas, les êtres vivants sont, en effet, opaques à certaines. Aussi bien, les animaux répondraient en proportion de cette opacité sur laquelle viendraient se réfléchir, ainsi que sur un écran, ceux des mouvements qu'elle ne laisserait point passer. La perception, en fin de compte, constitue, selon M. Bergson, une sorte d'image virtuelle qui, parce qu'elle dessine notre action possible sur la masse continue des images qui représentent pour nous le monde matériel, découpe dans leur trame cela seul qui nous intéresse. C'est pourquoi, explique-t-il, les images des objets qui nous entourent se modifient avec nos déplacements : la distance perçue exprime la mesure dans laquelle ils se trouvent à l'abri de notre action immédiate.

Centres d'activité, les corps vivants sont, d'ailleurs, beaucoup plus opaques et leur champ de perception est d'autant plus vaste qu'ils sont plus libres, c'est-à-dire qu'ils ont plus de choix pour répondre! Quant à la conscience, elle naît de cette indétermination même. Elle croît avec la spontanéité, que symbolise, quand on s'élève sur l'échelle des êtres organisés, la complication croissante du système nerveux. En fait, tandis que la réponse à une excitation peut être prévue chez les animaux inférieurs, l'amibe par exemple, l'encéphale de l'homme est une manière de bureau télégraphique, pour reprendre la comparaison de M. Bergson, où la

multitude des fils qui s'entrecroisent permet une infinité de communications. Expression de la liberté humaine, comment une telle abondance de débouchés n'entraînerait-elle pas, non seulement la conscience, mais une conscience aux horizons d'autant plus larges que plus nombreux nous invitent les chemins ? Un guide n'est-il pas indispensable au choix ?

Que maintenant la mémoire prolonge notre perception, au-devant de laquelle accourent nos souvenirs, cela encore est relatif à notre action prochaine, que la mémoire du passé sert à éclairer, tant il est vrai que la perception doit être définie en termes d'activité au lieu de représentation. C'est par là qu'elle diffère du souvenir. M. Bergson insiste sur le contraste. Il démontre qu'il y a, entre les deux, opposition de nature et nullement de degré, comme l'a soutenu Taine. Tandis que le souvenir est contemplation, la perception répond aux sollicitations du dehors. Reportez-vous, nous conseille M. Bergson, à l'ensemble des images qui, pour chacun de nous, constituent le monde et dont notre corps occupe le centre. Non seulement les images du cosmos se touchent, mais elles touchent nos sens, modifient nos nerfs, ébranlent nos hémisphères cérébraux, — toutes images que, théoriquement parlant, nous pourrions nous procurer de la structure interne de notre corps. D'un mot, nos images extérieures envoient à nos images corporelles des mouvements, que ces dernières leur rendent. C'est même parce qu'elles les leur rendent que nous percevons un monde qui, très justement, nous paraît étranger. Toutefois, il ne l'est pas tant qu'on pourrait le croire. La perception, qui est action, nous met, en effet, en communication avec l'univers.

Les mouvements, par lesquels nos sens réagissent, les prolongent, pour ainsi dire, dans les choses, tout comme les choses se prolongent par leur intermédiaire en nous. Entre le monde et nous il y a pénétration réciproque, circuit ininterrompu. Ce mouvement de va-et-vient, — qu'il ne faudrait pas, toutefois, imaginer comme le déplacement d'un mobile, mais, bien plutôt qu'un changement de lieu, comme un changement d'état, indivisible et un, qualitatif par conséquent, — n'est autre que la perception dans sa pureté originelle et à peu près instantanée. Le bon sens a raison : nous percevons les choses en elles, en quelque sorte là où elles sont ; la croyance naïve à la réalité du monde extérieur est légitime. Là encore, M. Bergson réhabilite l'expérience vulgaire dont il confronte les données avec celles d'une conscience débarrassée, à force de raffinement, des constructions adventices que la discussion philosophique dresse autour d'elle. Et ce n'est pas l'une des moindres nouveautés de son œuvre que ce retour de la philosophie au sens commun par la vertu d'une dialectique experte, unie à la plus intense méditation sur soi-même qu'il ait été donné à un psychologue de poursuivre.

De fait, l'idéalisme ne conteste la réalité du monde extérieur que parce qu'il tient nos sensations pour inextensives, sans commune mesure, par conséquent, avec le monde de l'étendue, tel qu'il se présente à nos sens. De là, l'obligation qu'il assume de faire de l'étendue, — non plus réelle et variée que nous percevons, mais homogène et divisible à l'infini que nous concevons, — soit le cadre *a priori* de sensations par elles-mêmes inétendues, soit le fruit de leur association.

Outre que la distribution de nos sensations dans un espace amorphe est, proprement, incompréhensible, on argue vainement de ce que la vue et le toucher n'arrivent pas, dès la première enfance, à localiser leurs impressions pour prétendre que nos sensations ne correspondent à rien d'étendu selon quoi elles s'ordonneraient. L'argument est spécieux, puisque, même relatives à un lieu déterminé, nos sensations n'en ont pas moins besoin de coordination, chacune ne nous faisant connaître qu'une face de la réalité, celle qui, pour le moment, sollicite notre activité. Le fait que, en appuyant de plus en plus la pointe d'une aiguille sur ma main, je passe d'un état représentatif à un état affectif n'autorise pas davantage à soutenir que nos représentations sont tout aussi subjectives, donc inétendues, que nos plaisirs ou nos douleurs. Ce second argument ne vaut pas plus que le premier pour cette décisive raison, fournie par M. Bergson, — d'accord avec le sens commun, mais en opposition avec toute la tradition philosophique, — que nous ressentons nos états affectifs, agréables ou douloureux, là où ils se produisent, c'est-à-dire en un point déterminé de notre corps. Leur particulière intensité ne tient-elle pas à ce que l'action virtuelle de notre organisme, qui est au principe de la perception, se transforme ici en action réelle, l'objet à percevoir étant le corps même? Les sensations affectives, qui, d'ordinaire, accompagnent toute perception, représenteraient ainsi la dose d'impuretés organiques qui s'y mêlent immanquablement, toute perception extérieure l'étant toujours, plus ou moins, de nos propres modifications corporelles. Comment, d'ail-

leurs, pourrions-nous jamais localiser une douleur physique dans tel ou tel organe si elle ne portait en elle, avec sa nuance particulière, son certificat d'origine ? En vain prétexte-t-on, pour rejeter nos représentations dans une conscience inextensive, la spécificité des nerfs sensitifs : ce n'est qu'un trompe-l'œil. Sans doute, un courant électrique provoque dans le nerf optique un éblouissement, dans le nerf acoustique un bourdonnement et dans le nerf olfactif une odeur. Ces constatations ne prouvent nullement, soutient avec juste raison M. Bergson, qu'il n'existe en dehors de nous aucune qualité sensible, ni que ces qualités résultent de nos seuls ébranlements nerveux ou, à proprement parler, de la tonalité particulière à chaque sens. Qu'un son ne suscite pas une lumière devant nos yeux, ni une lumière un son dans nos oreilles, cela nous invite à croire que le courant électrique, qu'on prend pour exemple, contient peut-être les différentes qualités que nos sens y discernent. Ne peut-on comparer les nerfs sensitifs à des filtres qui tamiseraient la réalité, chacun à sa manière? Nos sens n'étant que des instruments de transmission, toutes les qualités senties correspondent, selon M. Bergson, à des modalités de la matière ou, plus exactement, du mouvement auquel on la ramène. Pour lui, non seulement le monde extérieur existe, mais, bien que ni les couleurs, ni les parfums, ni les sons ne subsistent en dehors de nous exactement tels que nous les percevons, ils n'en possèdent pas moins, avec leurs différences spécifiques, leur réalité propre. On peut donc affirmer, à en croire M. Bergson, que nous percevons en elles-mêmes toutes les qualités sensibles : l'étendue comme les autres.

Car il ne faut pas oublier que, pour M. Bergson, l'étendue est une qualité pareille aux autres. Elle n'est pas, nous dit-il, cet espace vide qu'avec Kant les mathématiciens conçoivent et que nous supposons à leur suite quand nous raisonnons sur elle, mais cette continuité diversement colorée, sonore, tactile, parfumée et même savoureuse, qui s'offre à nos investigations sous le nom de monde extérieur, — ce qui, entre parenthèses, explique peut-être le sens de l'orientation chez les animaux, qui, privés de la faculté d'abstraire, remarquent probablement mieux que nous les signes locaux. Aussi bien, M. Bergson tient l'étendue pour une qualité commune à toutes nos perceptions et non pas seulement aux sensations tactiles ou visuelles. Cette étendue, nous la percevrions, elle aussi, directement et en elle-même. On comprend alors, mais alors seulement, pourquoi le poussin qui sort de l'œuf picore les grains qu'il rencontre et comment, dès qu'il commence à voir, l'enfant s'efforce d'atteindre les objets qu'il aperçoit.

Ainsi, loin de projeter hors de lui des sensations inextensives pour constituer l'idée d'extériorité, l'enfant irait peu à peu du monde à ses organes et de ceux-ci au moi conscient. L'aveugle-né, qui possède déjà la notion du moi et du non-moi, ne déclare-t-il pas, aussitôt opéré de la cataracte, que le soleil frappe son œil? Il n'a point tort : le soleil, par les rayons qui en émanent, le touche réellement. La sensation de lumière, pour n'avoir pas encore été élaborée par lui et rejetée dans son for intérieur, lui semble — ce qui est exact — faire partie de ses organes, tout comme pour le premier homme, que Buffon imagine à son éveil, le

monde prolonge ses membres : il croit que tous les objets sont en lui parce qu'il est en eux, qu'il est eux à quelque degré. Les progrès de la pensée humaine, dans la race et dans l'individu, ne marquent-ils pas, du reste, une intériorisation progressive? Très occupé de ce qui l'entoure, afin de s'en protéger ou d'en tirer parti, le sauvage ne porte guère attention à ses états de conscience. Il a assez à faire d'en user pour vivre. Semblable en cela à la majorité des humains, que les soucis matériels exclusivement absorbent, il s'en sert en les ignorant. Car il n'y a guère que les philosophes qui consentent à étudier leur conscience dans un but désintéressé. Mais, aussi, c'est ce qui les perd, puisque, pour avoir remarqué la primordiale importance des faits psychiques, ils en deviennent les prisonniers. Très préoccupés de la façon dont nous pouvons extérioriser nos sensations, qu'ils considèrent, au même titre que nos souvenirs, comme radicalement intérieurs, ils oublient que la marche de l'esprit humain est exactement au rebours de ce qu'ils décrivent. La philosophie ne commença-t-elle pas elle-même, avec les penseurs grecs, par spéculer sur l'essence du monde avant d'en arriver au γνωθι σεαυτον, le *connais-toi toi-même* de Socrate? Hélas! les philosophes ont eu le tort, depuis cette date, de ne retenir des faits de conscience que le côté représentatif ou intellectuel. C'est en cela, M. Bergson l'a montré, que réside l'erreur capitale de l'idéalisme.

Le matérialisme n'y échappe pas mieux. Tout bien pesé, il ne diffère même de l'idéalisme que pour avoir fait de la perception, non plus le tout, mais la doublure d'une réalité à tout jamais inconnaissable, qui expli-

querait nos états d'âme. Idéalistes et matérialistes s'accordent pour ne voir dans la perception qu'un spectacle : un épiphénomène sans aucune efficacité. Simple hallucination pour les premiers, hallucination vraie pour les seconds, la perception, ainsi définie, ne permet pas plus aux matérialistes de reconstruire le monde qu'aux idéalistes de le construire. Comment, en effet, nos sensations pourraient-elles mieux rejoindre pour s'y ajuster, à titre de qualités, cette espèce de canevas inconnu et inconnaissable en quoi consiste le monde aux yeux des matérialistes, que s'ordonner entre elles indépendamment de tout support, comme se le figurent les idéalistes?

La première hypothèse n'est pas moins énigmatique que la seconde. Or, dans cette double impuissance, M. Bergson découvre, en même temps qu'une nouvelle preuve de la non-subjectivité de nos sensations, l'insuffisance tant du réalisme matérialiste que de l'idéalisme.

Contre le matérialisme, il ne se contente pas, néanmoins, de cette argumentation. Il le poursuit jusque dans ses derniers retranchements, là où il semblerait qu'il dût triompher : je veux dire dans sa théorie de la mémoire. En effet, tandis que l'idéalisme identifie au souvenir la perception, qui ne serait plus qu'un souvenir fort, le matérialisme assimile le souvenir à la perception, qu'il représente elle-même comme une résultante du cerveau. Le souvenir serait ainsi une perception affaiblie, un résidu de sensations antérieures, simple reviviscence d'empreintes cérébrales.

Assimilation illégitime ! proteste M. Bergson, car, si la perception, qui est foncièrement active, n'est

représentative que par accident, le souvenir, qui est au contraire essentiellement connaissance, ne saurait à aucun titre être confondu avec la perception. Est-ce qu'une douleur en diminuant devient souvenir ? Assurément non, répond M. Bergson. A l'inverse, le souvenir d'une grande douleur n'est pas plus une douleur faible que, dans les expériences d'hypnotisme, la suggestion de chaleur n'est chaude. Que, par ailleurs, le souvenir s'actualise en sensations, M. Bergson n'y contredit point ; il se refuse seulement à admettre qu'un souvenir soit simplement une sensation renaissante. Imaginer et se remémorer, cela, pour lui, fait deux. Il distingue le souvenir pur de l'image qui l'incarne et qui se trouve, par le fait, à mi-chemin entre lui et la perception. A plus forte raison ne confond-il pas le souvenir pur avec la perception. Bien mieux, la perception ne paraît à M. Bergson devenir consciente, donc représentative, que grâce à l'intervention de la mémoire, qui condense, en quelque sorte, les instants entre lesquels se répartit la perception dans sa pureté pour l'auréoler ensuite de souvenirs. Dans ces conditions, on comprend que, contrairement à ce qu'enseigne le matérialisme, le souvenir ne soit rien moins, pour M. Bergson, qu'une empreinte cérébrale, sorte de cliché photographique que, dans certaines circonstances, l'influx nerveux tirerait de l'ombre. Loin d'être un récipient, qui conserverait les images du passé comme des livres dans une bibliothèque, le cerveau n'est plus, pour sa part, qu'un ensemble de mécanismes qui ne paraissent rappeler le passé que parce qu'ils lui permettent de s'actualiser, autrement dit de s'insérer dans les réactions motrices dont les centres nerveux sont les instruments.

C'est, du moins, ce que dans *Matière et Mémoire* M. Bergson s'applique à mettre en lumière. Dans ce but, il examine la théorie d'après laquelle certaines circonvolutions du cerveau seraient destinées à des catégories de souvenirs bien déterminés, la lésion de quelqu'un de ces centres coïncidant avec une abolition de mémoire correspondante, ce qui semblerait justifier l'assimilation de ceux-ci à un dépôt et des souvenirs à des empreintes. Quoique, au premier abord, la théorie des localisations cérébrales paraisse ruineuse à M. Bergson par excès de complication, étant donnée la nécessité où elle se trouve de multiplier indéfiniment les centres, il se réfère, pour en éprouver la valeur, aux maladies de la mémoire et, parce qu'elles ont fait l'objet de nombreuses observations cliniques, en particulier aux maladies qui affectent le souvenir des mots. Or de cette étude, nettement expérimentale, qui forme la majeure partie du livre, il ressort que les amnésies, quoique relatives à certaines parties bien définies du cerveau, s'expliquent par des troubles de la reconnaissance et non par des pertes de souvenirs.

S'en rapportant à l'observation psychologique la plus incontestable, M. Bergson discerne, en effet, deux sortes de mémoire. Quand nous apprenons une poésie par cœur, nous contractons à chaque répétition une habitude de plus en plus forte jusqu'à ce que nous puissions la réciter sans faute. Nous montons, en réalité, un mécanisme ou système de mouvements, qui se déroulera, l'impulsion initiale une fois donnée, comme, sous la pression du ressort, le cylindre d'un phonographe. Cela est si vrai que nous pouvons débiter notre leçon sans y penser, et même en pensant à

autre chose. Mais, sous cet automatisme, nous conservons, — cela est non moins certain, — le souvenir original des différentes lectures qui nous ont permis d'arriver à cette précision; de chacune nous pouvons nous rappeler la physionomie propre. De ces deux formes de mémoire, l'une qui répète, l'autre qui imagine, la seconde seule est la vraie, car, seule, elle retient les états par où nous sommes passés, dans leur ordre chronologique. Quoique presque toujours intimement unies, puisque les objets qui nous entourent déterminent en nous des habitudes au moins naissantes cependant que la conscience garde leur image, ces deux formes de mémoire, dont l'une est motrice et l'autre intellectuelle, sont distinctes. Elles peuvent se séparer, se perdre ou demeurer, chacune pour son compte. Des mécanismes assez subtils, une fois construits, pour imiter l'intelligence fonctionnent ainsi d'eux-mêmes. On a vu des déments, par exemple, faire des réponses pleines de sens à des questions qu'ils ne comprenaient pas. La mémoire motrice peut, inversement, disparaître sans que la mémoire imaginative soit touchée. N'est-ce pas ce qui arrive dans les rêves, où nos souvenirs affluent d'autant plus nombreux que nos réactions sont plus complètement suspendues ? Les deux façons que nous avons de reconnaître marquent bien, enfin, la différence entre ces deux formes de mémoire. L'une, toute mécanique et instantanée, est jouée plutôt que pensée. Le sentiment du « déjà vu » n'est-il pas, notamment, la reproduction d'une attitude en face d'un objet ou d'une situation auxquels nous avons été déjà adaptés ? Et qu'est-ce que se diriger dans son appartement, sinon, la plupart du temps, se laisser conduire

par ses jambes ? De même ordre que notre perception qu'elle prolonge, ce mode de reconnaissance n'est que la réponse de nos habitudes à une excitation subie. On ne peut mieux la comparer qu'à ces réflexes qui font s'agiter la patte d'une grenouille décapitée sur laquelle on dépose un acide. La reconnaissance intelligente, au contraire, est imaginative. Au lieu de réagir immédiatement par des mouvements appropriés, elle laisse les souvenirs accourir en foule, sous forme d'images, au devant de nos perceptions. Tel est le cas de tout auditeur qui comprend un discours.

Cette distinction des deux mémoires établie, M. Bergson n'a pas de peine à démontrer que les maladies de la première demeurent motrices. De par sa nature, celles-ci ne peuvent consister, en effet, qu'en un défaut de reconnaissance automatique, par solution de continuité entre la perception et les mouvements qu'habituellement elle déclanche. C'est ainsi qu'un malade, en possession de toute sa mémoire visuelle, peut ne plus savoir s'orienter : on en a vu décrire, les yeux fermés, la ville qu'ils habitent, s'y promener même en imagination et ne pas pouvoir se retrouver dans la rue.

M. Bergson va plus loin. Il prétend que les maladies qui affectent la mémoire représentative, ou faculté de reconnaître les choses, non plus mécaniquement, mais intelligemment, à l'aide de véritables souvenirs, ont, elles aussi, une origine motrice. Ces maladies proviendraient de ce que, pour s'appliquer à une situation présente, autrement dit pour s'insinuer dans le système moteur qui relie toute perception à une réponse organique, nos souvenirs ont besoin, soit de mécanismes qui leur permettent de s'incarner en images, soit de mouvements sur lesquels se poser.

Que, pour commencer par ce dernier point, le corps ne puisse prendre l'attitude nécessaire au rappel de l'image, voilà des malades qui, sans être aveugles ni sourds et bien que jouissant de la plénitude de leur intelligence, seront, cependant, hors d'état de rien comprendre à ce qu'on leur dit ou à ce qu'ils lisent. La raison en est, selon M. Bergson, que, faute d'une base motrice, les souvenirs-images ne peuvent plus rejoindre l'expérience présente. Et ce qui le prouve, c'est que, dans tous les cas de cécité ou de surdité psychiques qu'on a observés, les souvenirs auditifs ou visuels ne sont pas abolis. En revanche, les aveugles psychiques perdent la faculté de s'orienter, de dessiner d'un trait continu, voire de copier une page d'écriture. Tout de même, les malades atteints de surdité psychique ne réagissent plus aux bruits. Or comment expliquer cela, remarque M. Bergson, sinon par une incapacité de relier aux impressions sensorielles les mouvements dont la perception attentive les souligne ? Ce qui semble ici lésé, ce sont donc bien, non pas les mouvements utilitaires par quoi nous réagissons aux excitations du dehors et qui constituent la mémoire motrice, mais ceux, plus désintéressés, que M. Bergson qualifie de « schémas moteurs », à l'aide desquels, les premiers étant inhibés, la perception accuse les contours des objets auxquels nous prêtons attention. Aussi bien, les sensations auditives des mots déterminent des mouvements naissants de phonation, qui en décomposent les articulations principales. A leur défaut, la parole nous est un bruit confus, comme il arrive quand nous entendons converser dans une langue que nous ignorons. Le fait qu'un aphasique, qui a perdu la faculté du

langage spontané, puisse répéter correctement ce qu'on lui dit confirme l'existence de ces schèmes. N'a-t-on pas découvert, dans les organes des sens, des nerfs centrifuges auxquels seraient dues les images consécutives à nos sensations ? Il ne s'agit là, bien entendu, que d'une esquisse. C'est ainsi que le schème verbal ne saurait être confondu avec la parole intérieure. En fait, l'enfant est incapable de répéter tous les mots qu'il distingue ; de même, nous pouvons fort bien retenir une mélodie sans pouvoir la chanter, fût-ce à nous-mêmes. Bien mieux, l'aphasie motrice, qui empêche la parole, n'entraîne pas la surdité verbale, tant il est vrai que le schème moteur marque seulement les contours saillants de la parole. Il est à l'objet perçu ce que le croquis est au tableau. Ceci admis, toutes nos perceptions suscitent, d'après M. Bergson, pour peu que nous nous y arrêtions, un schème moteur à défaut duquel nos souvenirs-images demeurent impuissants à s'actualiser. Car il ne faut pas croire, dit-il, que nos perceptions aillent chercher nos souvenirs, comme on va chercher des clichés dans un magasin. C'est le contraire qui est vrai : nos souvenirs accourent en foule au devant de toute perception attentive qui, étant un repos, forme une fissure, — par où ils ont chance de s'insinuer, — aux habitudes motrices, qui, dans l'ordinaire de la vie, les réfrènent. Puis, la perception attentive choisit entre eux, selon qu'ils conviennent ou non à la situation présente, par l'intermédiaire du schème moteur qui l'accompagne. Ce dernier forme le cadre dans lequel les souvenirs s'insèrent ou qui les repousse : d'où les lois de l'association des idées, qui ne s'appliquent qu'aux résultats tout mécaniques de cette sélection, donc à la

vie superficielle de l'âme, — l'association par ressemblance étant commandée, en réalité, par la convenance à un même schème d'images analogues. C'est pourquoi la loi d'association n'explique pas l'apparition des souvenirs. En effet, si, au lieu que nos souvenirs affluent au devant de nos perceptions, elles devaient aller quérir dans le tas de nos souvenirs ceux qui les intéressent, on ne voit pas comment une perception quelconque pourrait jamais rejoindre un souvenir dont nécessairement elle diffère, ne serait-ce que par les circonstances, tout fait de conscience étant unique. Par contre, on voit fort bien, dans l'hypothèse de M. Bergson en faveur de laquelle militent tous les faits, comment la destruction de ces schèmes empêche certaines catégories de souvenirs-images de s'appliquer au présent et, par conséquent, condamne les malades, atteints de cécité ou de surdité psychiques, à ne plus reconnaître le langage écrit ou parlé.

Dans le cas, enfin, où les images du passé ne peuvent plus être rappelées, il n'y aurait pas davantage perte de souvenirs, selon M. Bergson. Au vrai, les amnésies, même de cette sorte, consistent si peu en une disparition de souvenirs, observe M. Bergson, qu'on voit les aphasiques tourner autour de l'image verbale qui les fuit, ce qui prouve que ce sont, en somme, moins les mots qui leur manquent que le pouvoir de les retrouver. Par le fait, une excitation quelconque, une émotion, voire une parole d'encouragement, suffisent, souvent, à leur faire trouver le terme qu'ils cherchent. Comment cela se pourrait-il si l'aphasie sensorielle consistait dans une simple destruction de souvenirs? Ils demeureraient à tout jamais abolis. Nous sommes si bien en présence

d'un affaiblissement fonctionnel qu'il arrive aux aphasiques de remplacer le mot rebelle par une périphrase, qui, quelquefois, le contient, preuve irréfutable qu'il n'était pas perdu ! Bien plus, alors même que des catégories entières de mots sont oubliées, l'aphasie garde toutes les allures d'une régression. A part quelques cas d'hallucinations négatives où les défaillances de mémoire ne sont qu'apparentes, l'oubli s'étend insensiblement, en effet, des noms propres aux noms communs pour, en passant par les adjectifs, finir aux verbes. Les verbes ne sont-ils pas les plus rapprochés, tandis que les noms propres sont de tous les vocables les plus éloignés des gestes que nous sommes à même d'esquisser? Aussi bien, la seule explication plausible des amnésies, dont l'aphasie sensorielle figure le type, est celle toute mécanique que M. Bergson en fournit. Le défaut de reconnaissance, qui les caractérise, ne viendrait pas, cette fois, de ce que le corps est incapable, à la suite d'une excitation, de prendre l'attitude appropriée au rappel de certaines images anciennes, mais de ce que nos souvenirs ne trouvent plus le moyen de se matérialiser. A l'état normal, ce moyen leur serait offert par une sorte de clavier interne, — analogue à ces claviers tournés vers le dehors qui sont les organes de nos sens, — qui mettrait en branle les mêmes éléments nerveux, ceux-ci étant comparables aux cordes d'un instrument de musique dont le siège serait l'écorce cérébrale. Au cas de reconnaissance attentive, ne partons-nous pas de l'idée, c'est-à-dire du souvenir pur, que nous développons en images capables, à leur tour, de s'insérer dans le schème moteur qui dessine notre perception. Quand nous écoutons, par exemple, nous nous pla-

çons d'emblée dans une disposition d'esprit en rapport avec la mentalité de notre interlocuteur et, plus encore, avec le sujet qu'il traite. Autrement, nous ne comprendrions rien à ses paroles, car les mots changent de sens avec les personnes et les conditions. Nos souvenirs, en tout cas, se présentent moins tout formés à la conscience qu'ils ne se déploient en elle au fur et à mesure qu'ils s'incorporent à nos mouvements. Aussi bien, M. Bergson distingue des images-souvenirs, qui sont des souvenirs en train de se réaliser, le souvenir pur d'où elles émanent. Il compare le souvenir à une nébuleuse qui se condenserait peu à peu, jusqu'à se solidifier au contact de la perception. De mon passé, en fait, cela seul prend figure qui peut aider à mon activité. Il s'ensuit que toute image remémorée est bien un état présent qui ne participe du passé que par le souvenir qu'il matérialise, mon présent étant la conscience que j'ai de mon corps, c'est-à-dire du système sensori-moteur en quoi il consiste et des images environnantes qui agissent sur lui comme il réagit sur elles. Par suite, une image rappelée n'est actuelle qu'autant qu'elle agit ou, en d'autres termes, qu'elle se prolonge en sensations naissantes, donc motrices. Le souvenir pur, au contraire, n'intéresse aucune partie de l'organisme : il est inextensif. En retour, comme ce qui n'agit pas cesse d'appartenir à la conscience, ceux de nos souvenirs qui, à un moment donné, ne peuvent servir à éclairer son choix restent dans l'inconscient à l'état de purs souvenirs, sans forme par conséquent. Suivant M. Bergson, il ne faut pas confondre en effet, dans l'ordre psychique, conscience et existence. Conscience étant synonyme, pour lui, d'action réelle et non de simple spéculation,

il nous invite à ne pas croire que cesse d'exister dans la vie psychique ce qu'elle cesse d'éclairer. « Rendez à la conscience son véritable rôle, écrit-il, il n'y aura pas plus de raisons pour dire que le passé, une fois perçu, s'efface qu'il n'y en a pour supposer que les objets matériels cessent d'exister quand je cesse de les percevoir [1]. » La difficulté que nous rencontrons à admettre l'existence d'états psychologiques inconscients tiendrait, à l'en croire, à ce que, si nous avons toujours besoin des choses présentes, nous ne nous soucions guère de nos états passés. Aussi, tandis que nous reconnaissons sans difficulté que le réel déborde infiniment dans l'espace notre perception actuelle, nous refermons derrière nous le temps, qui a perdu pour nous son intérêt. Notre obsession de l'étendue, en outre, est telle que nous n'attribuons d'existence qu'aux choses extérieures.

Elle est si tyrannique que, dès que nous croyons à la persistance de nos souvenirs, — ce qui ne devrait faire l'objet d'aucun doute, puisque nous pouvons les rappeler, — nous nous demandons où ils se conservent, comme si la nécessité de contenir et d'être contenu n'était pas spéciale au corps. Nous oublions que, image lui-même, le cerveau ne peut pas plus renfermer les images du passé que celles du présent, qui le dépassent de toutes parts. Au reste, les maladies de la mémoire, accompagnées ou non de lésions, étant toutes dues à des troubles de la motilité et nullement à une perte de souvenirs, nous prouvent que ceux-ci ne sont à aucun degré des choses ou empreintes cérébrales, comme l'imaginent les matérialistes.

1. *Matière et Mémoire*, p. 153.

En réalité, l'encéphale, la moelle et le bulbe ne seraient que des mécanismes qui nous permettraient de reconnaître, en nous y adaptant et en y adaptant nos souvenirs, les objets qui tombent sous nos sens. Au contraire, la mémoire serait qualité pure. Elle serait notre passé intégral avec tous ses détails. Impatient de remonter des profondeurs de l'inconscient au jour de la conscience, notre passé présenterait aux mécanismes sensori-moteurs, dans lesquels il s'insérerait en se ramassant, tous les souvenirs capables de les guider. En revanche, ces mécanismes rendraient les couleurs de la vie aux souvenirs. M. Bergson compare la mémoire à un cône dont la pointe, qui pénètre dans le plan mouvant de notre existence, contracterait non seulement la multiplicité de nos perceptions, mais le tout de notre passé, au profit d'un avenir sur lequel il mord sans cesse. Mais de ce passé, nos mécanismes sensori-moteurs ne laisseraient filtrer que ce qui leur est strictement indispensable. Aussi bien, le corps aide moins, d'après M. Bergson, nos souvenirs à s'actualiser qu'il n'élimine ceux dont nous n'avons pas besoin. Loin d'être un dépôt d'images, le cerveau forme barrière à leur masse. Il impose à notre mémoire, donc à notre conscience, des œillères, afin que nous ne soyons pas détournés d'agir. Aussi bien, quand pour une cause quelconque, pendant le sommeil par exemple, nos mécanismes sensori-moteurs viennent à se relâcher, voilà des images qui, d'ordinaire maintenues, arrivent en masse à la conscience. Le rêve et, son diminutif, la rêverie, ne seraient pas autre chose, assure M. Bergson dans l'étude qu'il leur a consacrée. Ne dirait-on pas que notre conscience, quittant le sommet du cône où elle reste en vigie

pendant la veille, éclaire, quand nous dormons, des régions inférieures mais plus étendues, parce que plus voisines de l'expérience, telle qu'au fil de l'heure elle a été enregistrée ? De fait, qui veut se rappeler un état ancien doit se distraire de l'action présente pour descendre à travers les couches sous-jacentes par où se dilate, au fur et à mesure, l'intégralité de notre passé, jusqu'à celle, base du cône symbolique, qui l'étale dans toute son ampleur.

En résumé, si la perception pure est mouvement, la mémoire est esprit. Il n'y a, par suite, rien d'étonnant à ce que ni l'idéalisme ne réussisse à expliquer la perception par l'esprit seul, ni le matérialisme le souvenir par le cerveau. Par sa réfutation décisive de l'idéalisme et du matérialisme, M. Bergson démontre qu'entre le corps et l'âme il n'y a point d'équivalence, donc parallélisme.

Ce n'est pas à dire que, pour M. Bergson, le corps et l'âme n'exercent l'un sur l'autre aucune espèce d'influence. M. Bergson estime, seulement, que leurs rapports sont d'un genre particulier. D'un état psychologique donné, il pense que, seule, la partie jouable, celle qui peut se traduire par une attitude, est représentée dans les hémisphères du cerveau. Il en résulte que, à un état cérébral donné, peuvent, d'après lui, correspondre un grand nombre de faits de conscience différents, non, certes, quelconques, mais ayant en commun le même schème moteur. C'est ainsi que, dans un même cadre, peuvent s'enchâsser plusieurs tableaux, mais pas tous. Selon M. Bergson, la pensée jouit donc d'une certaine latitude vis-à-vis des mécanismes cérébraux, qui, parce qu'ils en expriment exclu-

sivement les articulations motrices, en conditionnent seulement l'expression. Celui qui pourrait suivre les mouvements d'un cerveau en plein travail, suppose M. Bergson, se trouverait dans la situation d'un spectateur qui assisterait, dans un théâtre, au jeu des acteurs, mais n'entendrait pas un mot de ce qu'ils disent : il ne comprendrait pas la pièce, alors que, pour qui en connaît le texte, la pantomime est, au contraire, facile à deviner.

En fait, M. Bergson juge que l'esprit déborde le corps de toutes parts. Il le déborde, et dans l'espace, — notre faculté de percevoir rayonnant bien au delà de nos limites matérielles — ; et dans le temps, car, au rebours de notre organisme qui figure un présent sans cesse renaissant, notre conscience retient tout le passé ; et, finalement, dans son activité, puisque, tandis que le corps se contente de réagir mécaniquement aux influences extérieures, notre liberté est essentiellement créatrice. Solidaire du corps comme une machine peut l'être d'un écrou ou un vêtement du clou qui le soutient, l'âme en est, suivant M. Bergson, indépendante foncièrement. Le poison, la vieillesse, les maladies ni la folie ne l'atteignent, à proprement parler, mais uniquement ses manifestations en interrompant ses communications avec le dehors. Dès lors, nous n'avons aucun motif de supposer, a déclaré M. Bergson dans une conférence prononcée à *Foi et Vie*, que l'esprit et le corps sont indissolublement liés. Nous n'en avons, par suite, aucune de ne pas croire à l'immortalité. « L'unique raison, dit-il expressément, que nous puissions avoir de croire à une extinction de la conscience après la mort est que nous voyons le corps se désor-

ganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance au moins partielle de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait d'expérience [1]. » La survivance de l'âme paraît si probable, du point de vue de l'expérience immédiate, à M. Bergson, qu'il rejette le fardeau de la preuve sur ceux qui la nient.

L'esprit et le corps sont si peu rivés l'un à l'autre, pour M. Bergson, que, s'il est un reproche que pourraient être tentés de lui adresser ceux qui n'ont pas suffisamment étudié sa philosophie, ce serait, peut-être, d'avoir, tout en évitant le parallélisme, creusé davantage encore le fossé qui, depuis Descartes, sépare l'esprit du corps.

Rien, toutefois, ne serait plus injuste, car M. Bergson a, le premier, réfuté, sans espoir de retour, le dualisme cartésien.

Tout de même, en effet, qu'il a rendu le préjugé du temps homogène responsable de l'erreur déterministe, M. Bergson fait remonter celle du dualisme à l'idée d'espace homogène, envisagé comme existant en dehors de nous, — ainsi qu'avec les réalistes l'estime le sens commun, — ou en nous, à titre de forme subjective, innée ou acquise, — ainsi que Kant, d'une part, et les idéalistes anglais, d'une autre, le soutiennent. Les uns et les autres lui semblent victimes de l'intelligence, qui, préférant, pour sa commodité, l'immobile au mouvant, sacrifie — jusqu'à le composer d'immobilités successives — le mouvement au stable. Les uns et les autres ne donnent-ils pas la priorité à l'espace sur le temps?

1. *L'âme et le corps* in *Le Matérialisme actuel*, p.47.

Obligés, en conséquence, de concevoir la matière à base d'espace et, par suite, le mouvement comme un accident, ils ne peuvent faire autrement que d'en expulser l'esprit. Mais, aussi, les voilà désormais incapables, ayant supprimé entre eux toute commune mesure, de relier l'étendue à l'inétendu, la quantité à la qualité, le corps à l'âme. Tandis que le corps se trouve, en compagnie de la matière et du mouvement, relégué dans l'espace abstrait, l'esprit est enfermé, avec la conscience, dans l'inextensif. En vain, Spinoza émit l'hypothèse d'une substance dont l'espace et la pensée seraient les modes; en vain les idéalistes tentèrent-ils d'absorber la matière : pas plus qu'ils ne purent éviter le parallélisme, ils ne réussirent à s'affranchir d'un dualisme, qui, pour être inconscient, n'en survit pas moins au centre de leur doctrine. Entre l'esprit et la matière, l'espace géométrique dresse un mur infranchissable, qui accuse entre eux une indéniable solution de continuité, faute, par ces philosophes, d'avoir éliminé la conception d'un espace amorphe divisible à l'infini dans lequel serait le corps mais dans lequel l'esprit ne peut être.

Quand, au contraire, rompant avec l'intellectualisme qui oublie que notre entendement est orienté vers l'action plutôt que vers la contemplation, nous nous mettons, à l'exemple de M. Bergson, en présence de l'intuition, que voyons-nous? Au lieu d'une matière dépouillée de qualités sensibles et n'ayant de propriété que l'étendue — infiniment divisible elle-même, parce qu'identique en toutes ses parties, — nous apercevons une continuité bigarrée et changeante, toute qualitative par conséquent. La division, dont nous avons l'habitude, de cette continuité en corps séparés, alors

disparaît. Sans doute, nous distinguons encore des objets, chacun avec ses caractères spécifiques, mais, d'accord en cela avec la science qui nous enseigne la solidarité de toutes les parties de l'univers, notre vision immédiate n'y discerne point de limites : les choses se fondent les unes dans les autres. Sous cet angle, la divisibilité du mouvement nous apparaît tout aussi conventionnelle. Pour la conscience immédiate, plus qu'un changement de lieu, le mouvement en est un d'état ou même d'aspect. Tout comme nous découpons, pour nos besoins, cette continuité mouvante et colorée qu'est l'étendue véritable, grâce à l'espace idéal et amorphe dans lequel nous la projetons, nous y distinguons des trajectoires et des mobiles. Mais, au regard de l'intuition, tous ces subterfuges s'évanouissent. Nous comprenons, à sa lumière, que, qualitative par essence, notre perception participe, ainsi que l'enseigne M. Bergson, à l'étendue : réelle, non pas quantitative et vide, mais sensible et diverse, qui est la vraie, d'autant que les qualités sont incessamment changeantes et que c'est, en définitive, dans ces changements que le mouvement consiste. Aussi bien, pour M. Bergson, le mouvement est antérieur à l'étendue : celle-ci naît de celui-là ou, si vous le préférez, l'extension du changement, ce qui permet à notre philosophe d'identifier la matière à l'extension indivisée vers laquelle tend notre représentation, qui est mouvement elle aussi. Perception et matière, autrement dit, se rejoignent dans la philosophie bergsonienne par cette propriété commune : l'extensité. Par son entremise, notre perception participe aux choses et les choses à notre perception.

Intermédiaire entre l'étendu et l'inétendu, l'extensité relie, en outre, la quantité, qui en est la limite, à la qualité, qui la résume. Éparpillées entre les vibrations extrêmement rapides dont se compose le monde extérieur et qu'agglutine déjà la perception pure, les qualités sensibles deviennent conscientes à la suite de leur contraction par la mémoire en une tension qui les condense en qualités distinctes. Bien différente du temps des physiciens, la durée consciente resserre, dans un intervalle accordé à son rythme, un nombre de vibrations aussi grand qu'on voudra. C'est ainsi que la sensation de rouge, qui exige deux millièmes de seconde, à savoir le plus court intervalle de temps que nous distinguions, correspond à deux cent milliards de vibrations, qu'il faudrait quatre-vingt-treize ans pour percevoir séparément. Percevoir consciemment consiste, en un mot, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense. Telle est l'œuvre de la mémoire, qui grossit à tout instant notre présent de notre passé.

Ainsi, M. Bergson opère, par une sorte de mouvement à deux temps, le passage, d'ailleurs insensible, de l'étendue, à quoi se réduit la matière, au souvenir, qui représente l'esprit dans toute sa pureté. Il conçoit, par suite, l'union de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière en fonction de la durée, qui, au contraire de l'espace, est susceptible de degrés. Entre ces deux pôles, la perception forme jonction, la conscience étant la perception en état de tension et le corps, avec la matière, la perception détendue, donc étendue.

Distincts l'un de l'autre, l'âme, qui est mémoire, et

le corps, qui est centre d'action, seraient, en fin de compte, solidaires parce qu'intimement unis. Bien plus, on peut dire que, dans la philosophie bergsonienne, le corps ne sert à l'âme d'instrument que, parce que, tout en limitant la vie de l'esprit, il la prolonge. Il l'insère, au vrai, dans la réalité présente, tout comme la lame fait pénétrer le couteau dans le fruit. Aussi bien, dans cette philosophie, l'esprit n'est pas seulement mémoire, il est encore progrès, impatience d'avenir, création incessante. De fait, la mémoire ne ramasse notre passé, immédiat ou lointain, qu'en vue du futur sur lequel, par l'intermédiaire du corps, empiète sans cesse notre présent. La durée consciente serait comme un ressort qui se tend d'autant plus qu'il peut lancer plus loin la balle, tant il est vrai que notre esprit demeure, en son fond, liberté. De cette liberté, qu'il borne et permet, le corps est effet, — un effet dont la nécessité s'empare, — mais il est aussi témoin, ce qui explique que, dans l'échelle des êtres, la complication croissante du système nerveux figure assez bien l'évolution de la conscience. M. Bergson rejoint, ici, les conclusions que laissait prévoir son *Essai sur les données immédiates*. Il les reprend, au terme de *Matière et mémoire*, en les faisant bénéficier d'une expérience élargie par une abondante et sûre documentation.

L'intuition ainsi étayée, à laquelle s'en remet M. Bergson, ne lui permet pas seulement d'élucider les rapports de l'âme et du corps ; elle le met en posture de résoudre, après les avoir réfutés l'un après l'autre, l'antinomie de l'idéalisme et du réalisme. M. Bergson doit, en effet, à l'intuition d'avoir vu s'évanouir, à la manière de ces fantômes dont l'horreur se dissipe en

fumée, les idées d'un temps et d'un espace homogènes. Il lui doit de leur avoir substitué un réalisme plus proche du sens commun que ne le fut jamais aucune philosophie. Créations de notre esprit ou, plus exactement, du double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité du réel pour nous y ménager des points d'appui, le temps et l'espace homogènes lui sont apparus comme des symboles, à l'instar de la quantité vers laquelle ils tendent. En fait de données immédiates de la conscience, il a trouvé, dans une expérience ingénue, au lieu du temps la durée, au lieu de l'espace l'extensité, qui sont une seule et même qualité à différents degrés de tension ou d'extension, de condensation ou de dilution. Le mouvement, dans lequel cette qualité se détend, formant le trait d'union entre l'esprit et la matière qui le scande en un nombre considérable de « battements », l'esprit s'unit d'autant plus facilement à elle que la matière en est, au vrai, la déchéance. A l'idéalisme M. Bergson concède, donc, que toute réalité est apparentée à la conscience. Il accorde, du même coup, au réalisme que le monde sensible est réel, qu'il existe indépendamment de nous et de notre conscience, réservoir inépuisable de sensations, dont quelques-unes seules nous parviennent. Il pense, enfin, que non seulement le monde et les êtres qu'il renferme sont réels, mais les qualités mêmes que nous y découvrons. Il estime qu'elles ne sont nullement une projection de notre esprit, une « hallucination vraie », comme le pensait Taine, sorte de fantasmagorie que nous nous offririons à nous-mêmes et que nous nous imaginerions voir défiler sur l'écran incolore d'un espace amorphe à quoi

se ramènerait l'univers. En d'autres termes, la nature n'est, pour M. Bergson, ni une construction, ni une reconstruction de notre entendement. Notre perception, à l'état pur, fait selon lui partie intégrante des choses, que nous pourrions, par conséquent, connaître en elles-mêmes, si nous réussissions à dégager les qualités sensibles du rythme de durée qui constitue notre moi.

Par le fait, M. Bergson restitue à la science sa valeur, que l'idéalisme lui avait enlevée et que le réalisme d'école avait affaiblie, l'un la considérant comme vraie sans être réelle et l'autre comme réelle sans être vraie. Pour M. Bergson, la science est réelle et elle est vraie ou, mieux, elle est vraie parce qu'elle est réelle. Réelle, elle l'est, pour M. Bergson, d'une réalité, sans doute, qui n'est pas absolue, puisque sans être tout à fait conventionnelle, comme inclinait à l'enseigner M. Henri Poincaré, elle implique de nombreuses conventions, parmi lesquelles les idées d'espace, de mouvement et de temps homogènes, et que, d'autre part, elle se trouve dans l'obligation de façonner le fait brut pour le faire entrer dans ses constructions, voire pour le mesurer. Elle n'en repose pas moins, selon M. Bergson, sur la réalité, au point d'enseigner que les différences spécifiques que la science étudie correspondent à des différences objectives.

Si, à l'en croire, la science est édifiée en vue des bénéfices pratiques que nous en pouvons retirer, elle n'a donc pas, pour M. Bergson, — comme pour William James, — une simple valeur d'utilité. Sans être une copie, la vérité scientifique n'est pas, chez lui, qu'une invention heureuse. La réussite, lui est, — il y consent, — une garantie de vérité : elle n'est pas la vérité.

Sans avoir le caractère absolu, la science, selon M. Bergson, touche donc à l'absolu. Il la tient, en conséquence, pour indéfiniment perfectible et appelée dans son domaine, qui est celui de la matière ou de la nécessité, à une connaissance de plus en plus précise. M. Bergson ouvre, par suite, aux ambitions du savant des horizons illimités, cependant qu'il confère à ses certitudes la garantie du philosophe. Seule, en effet, à condition d'être expérimentale, d'une expérience vierge de préjugés et d'habitudes, la philosophie semble à M. Bergson pouvoir prétendre à l'absolu. N'est-elle pas seule à pouvoir, par la magie de l'intuition, entrer en contact avec la réalité profonde — intérieure ou extérieure — qui, en définitive, est esprit, c'est-à-dire liberté?

Conséquent avec lui-même, M. Bergson estime, à cause de cela, que les plus hauts espoirs sont permis à la spéculation philosophique, pourvu qu'elle consente à sortir d'une idéologie où l'empirisme vulgaire est, non moins que le dogmatisme, demeuré confiné, pour n'avoir travaillé, au lieu de s'en remettre à l'expérience brute, que sur des notions déjà élaborées par l'entendement. Qu'elle fasse amende honorable, et M. Bergson ne désespère pas de voir la philosophie résoudre, peu à peu, le problème de nos origines en même temps que celui de nos destinées.

III

Fort de sa confiance dans la philosophie, M. Bergson n'a pas craint, pour sa part, après avoir amené au plein jour de l'intuition la liberté, puis les rapports de l'âme avec le corps, d'aborder la question de la vie.

Fidèle à sa coutume de déblayer, au préalable, des partis-pris, qui, pour l'ordinaire, les obscurcissent, tous les problèmes métaphysiques, il démontre, de façon singulièrement probante, que ni le mécanisme, ni la finalité ne rendent compte de la vie dans l'individu ou dans l'espèce, voire dans l'univers.

M. Bergson n'a pas de peine à montrer que les corps bruts, que nous taillons sous la pression du besoin, conformément aux articulations du réel, dans la trame ininterrompue de l'univers matériel, ne durent pas à la manière des corps organisés. Et, d'abord, au contraire des corps bruts qui ne se distinguent qu'imparfaitement de leur milieu, les êtres vivants, bien que soumis à toutes sortes d'influences, forment des systèmes relativement clos, qu'on appelle des individus. Aussi, tandis que les corps bruts se modifient par déplacement, perte ou addition de parties, — ce qui explique qu'ils puissent revenir à leur premier état, — les corps vivants, parce qu'ils se composent d'organes et de fonctions complémentaires, évoluent, autrement dit se transforment, sans retour possible en arrière. Leur présent, loin d'être déterminé par l'instant immédiatement précédent, comme il arrive dans le monde inorganique, prolonge, au vrai, leur passé. Mais ce n'est pas tout. De même qu'un portrait, qui, une fois achevé, s'explique par la physionomie du modèle, par le talent du peintre et par les couleurs de sa palette, n'aurait pu être prédit par personne, pas même par l'artiste, chaque moment de notre existence est inédit. La vie est création ininterrompue.

Cela est non moins véridique, remarque M. Bergson, de l'espèce, ou des espèces, que de l'individu. Le

mécanisme n'explique pas mieux l'évolution de la vie sur la terre, — le passage des formes les plus simples aux plus complexes, — que les transformations individuelles. Non que M. Bergson prenne parti pour le transformisme. Il se contente de tenir cette théorie, — qu'on justifie par une action naturelle ou divine, — pour l'expression suffisamment exacte d'une sorte de parenté idéale et chronologique entre des êtres qui, de fait, sont apparus les uns après les autres, parenté que s'accordent d'ailleurs à confirmer, — à condition de la prendre comme un symbole, — la classification, l'embryologie, la paléontologie et l'histoire naturelle réunies. Quoi qu'il en soit, M. Bergson fait grief au mécanisme d'être incapable d'expliquer les analogies d'organes, qui sont un fait, entre animaux situés sur des lignes d'évolution divergentes, entre l'œil des vertébrés, par exemple, et celui du peigne, qui appartient à la famille des mollusques.

M. Bergson rejette la solution darwinienne, qui explique ces ressemblances et, par conséquent, le progrès évolutif par la sélection, dont le rôle serait d'éliminer les inadaptés comme ne présentant pas les qualités de résistance suffisantes, en l'espèce la vision oculaire. M. Bergson a beau jeu d'objecter que, négative dans ses effets, la sélection suppose, au préalable, que l'être vivant varie. Cela est l'évidence même. Or, si l'on adopte la thèse des variations accidentelles, soit insensibles et lentement accumulées avec Darwin, soit brusques avec Hugo de Vries, on ne voit pas comment, à moins d'admettre une direction commune, — ce qui est contradictoire au mécanisme, — ces variations convergeraient jusqu'à se compléter, ni,

à plus forte raison, comment, étant livrées au hasard, elles pourraient donner lieu à des organes similaires chez des êtres différents. On ne peut davantage expliquer ces variations, comme le fait M. Eimer, par les influences d'habitat : tout l'organisme est une construction et non pas une empreinte qui, comme celle d'un cachet sur de la cire, se retrouverait toujours semblable à elle-même. L'action de la lumière sur la matière organisée ne rendra jamais compte de la structure de l'œil. Les néo-Lamarckiens, de leur côté, font en vain appel à un principe intérieur, qui, en réponse aux influences du milieu, y adapterait l'organisme. Adaptation n'est pas construction et aucun effort d'assouplissement n'a jamais produit la moindre complication organique, sans compter, observe M. Bergson, que rien n'est moins sûr que l'hérédité des caractères acquis. La vie, parce qu'elle est progrès incessant et incessante nouveauté, échappe au mécanisme, qui ne prévoit de l'avenir que ce qui ressemble au passé ou est susceptible d'être recomposé avec des éléments du passé. De la vie, il peut bien saisir ce qui se répète, à savoir les phénomènes physico-chimiques, mais non l'inépuisable fécondité de formes qui la caractérise.

Le finalisme, tel qu'on l'entend d'habitude, n'est pas en meilleure posture, suivant M. Bergson. Il postule, en effet, un modèle, qui substitue, au jeu aveugle des forces naturelles, l'attraction du mieux, — toutes les parties de l'organisme s'ordonnant d'elles-mêmes, dans cette hypothèse, suivant un plan préconçu. On oublie seulement, fait observer M. Bergson, que la finalité ne peut se borner aux individus, que la finalité est externe ou n'est pas, qu'elle s'étend à l'univers entier ou à rien.

Même à l'intérieur de l'organisme, la finalité peut-elle être autre qu'externe, chaque molécule s'y rangeant, par définition, avec intelligence en vue d'un ensemble qui la dépasse ? A plus forte raison, la même finalité qui subordonnerait, dans un organisme, chaque partie, figurant elle-même un organisme réduit, à l'équilibre du tout devrait subordonner l'individu à l'univers dans lequel il rentre. Or, la finalité universelle est controuvée, d'après M. Bergson, par ce seul fait que, s'il y a harmonie dans le monde, l'harmonie n'est pas complète : il y a aussi désaccord. La finalité n'étant pas partout, la finalité, conclut-il, n'est nulle part. Du reste, remarque M. Bergson, la vie devance perpétuellement son présent, à tel point qu'aucun plan ne pourrait être assez vaste pour la circonscrire. Que dis-je? Imprévisible création de formes, on ne peut pas plus, d'après M. Bergson, supputer d'avance les manifestations de la vie que les actes libres auxquels elle s'apparie. C'est que, progrès indéfini, la vie est plus que l'intelligence et que, loin d'être commandée par l'entendement, — ainsi que le conçoit le finalisme vulgaire, — elle le produit.

L'erreur commune du mécanisme et du finalisme est, en somme, selon M. Bergson, de croire que tout est donné, autrement dit que rien ne se crée et qu'on peut construire l'avenir avec des fragments du passé. La faute en est — M. Bergson l'a fort bien démêlé — à notre intelligence ou, plutôt, à une philosophie qui s'en remet à notre intelligence, seule, du soin d'expliquer la vie. L'intellect ne portant que sur ce qui est accompli, il ne peut imaginer l'avenir que par analogie avec ce qui a déjà été. Cela se comprend,

puisque nous ne pensons, d'ordinaire, que pour agir. Or, agir consiste à faire d'abord un plan, que nous tâchons ensuite de réaliser en combinant, suivant un ordre nouveau, les éléments anciens entre lesquels nous avons, auparavant, fractionné le réel. Finalistes dans le dessein, nous sommes mécanistes dans l'exécution. Aussi bien, le mécanisme n'est pas autre chose qu'un finalisme découronné, l'un supposant l'autre dans leur identique hantise du travail humain.

Comment, dans ces conditions, le mécanisme et le finalisme pourraient-ils ne pas laisser échapper l'imprévisible, l'original, ce qui, dans la vie, est la vie même ? Pour faire table rase du temps vivant, qui est durée, ils ne retiennent de la vie que ce qui se répète, donc le dehors seulement. Ils en méconnaissent, avec l'inépuisable force de renouvellement, la simplicité. A l'image de ces mosaïstes qui reproduisent les tableaux des grands maîtres, jaillis d'une inspiration unique, à l'aide de petits carreaux de couleur juxtaposés, l'intelligence et, à fortiori, la science substituent à l'indivisible unité de la fonction, créatrice des organes, une complication qui, en réalité, est leur œuvre. Aussi infidèle qu'une mosaïque, parce qu'aussi artificielle, est la copie que l'intelligence, qu'elle soit finaliste ou mécaniste, nous confectionne de la vie. Elle en trahit l'ineffable simplicité, que, sans nos analyses, nous reconnaîtrions aisément, tant il est vrai que les êtres vivants ne nous paraissent compliqués que parce que nous les décomposons. C'est parce que nous les dissocions en parties séparées que nous y découvrons des agrégâts et considérons finalement la vie comme une résultante.

Convaincu de l'impuissance de notre intelligence à expliquer la vie dans l'individu et dans l'espèce, M. Bergson juge indispensable, pour s'en faire une idée, de se placer, là encore, au centre de l'intuition. Mais la seule vie dont nous ayons l'expérience immédiate, c'est la nôtre : notre vie intérieure. Pour M. Bergson, aussi bien, la vie est essentiellement durée, activité psychique par conséquent. Conscience, en quelque sorte, endormie, parce que comprimée sous le poids de la matière, la vie est — comme la conscience — irréversible, imprévisible et progressive. Exigence continue de création, elle enfle incessamment son présent de son passé et, toujours nouvelle, se trouve dans l'impossibilité de jamais revenir sur ses pas. Au vrai, elle crée son chemin en avançant, ce qui explique qu'aucune forme vivante ne puisse être prédite. Comme un large courant dont les individus figureraient les remous, elle passe, de germe à germe, dans une ascension qui, pour connaître des déboires, des impasses et même des reculs, ne s'affirme pas moins sans fin. Les circonstances extérieures, auxquelles la vie doit s'adapter pour se perpétuer, ne sont que les occasions, mais non les causes de ses variations. Leur cause, il la faut chercher dans l'impulsion initiale qui précipite les êtres vivants dans un incoercible élan vers une liberté plus grande. Contrarié par la matière, qui est nécessité, ce large courant s'en empare pour, en l'organisant, y introduire toujours plus d'indétermination. Les formes que la vie crée, au fur et à mesure de son progrès, ne sont, par suite, pas autre chose que des obstacles tournés, l'empreinte que, sorte de « moule intérieur », le grand

souffle vital laisse de son passage au travers d'une matière qu'il plie à ses fins, tel un tas de limaille qui épouse, quand je l'y plonge, la forme de mon bras.

Aussi bien, les similitudes de structure entre espèces différentes tiennent, selon M. Bergson, à cette identité d'impulsion. C'est parce que la marche à la vision, où qu'elle se manifeste, procède de l'élan originel de la vie que les appareils qui la permettent se ressemblent, même sur des lignes d'évolution opposées. Car, s'il y a identité d'impulsion et, par conséquent, intime parenté entre tous les vivants, il y a aussi des divergences, qui, tandis que la communauté d'origines est génératrice de ressemblances, se résolvent en différences. Ces divergences, qui tiennent pour partie aux résistances que la matière oppose, viennent, par surcroît, de ce que la vie est tendance, — la destinée de toute tendance étant de se déployer en gerbe du seul fait de sa croissance et, par suite, de se partager en directions multiples entre lesquelles s'éparpille son élan. En grandissant, notre caractère lui-même ne donne-t-il pas lieu à des personnalités diverses entre lesquelles nous faisons un choix ? La nature, elle, conserve les multiples formes dans lesquelles s'épanouit la vie, ainsi qu'en témoignent les nombreuses espèces qui la perpétuent sur la terre. Loin de se trouver sur une seule ligne, comme l'imaginait Aristote et l'imagine encore un évolutionnisme passablement naïf, les espèces vivantes témoignent, aussi bien, d'une grande variété de directions, encore que complémentaires en raison de leur originelle parenté.

Parmi ces nombreuses directions, M. Bergson ne distingue, du reste, que deux ou trois grandes routes,

dont une seule, celle qui monte des vertébrés jusqu'à l'homme, aurait été assez large pour laisser passer librement, sans lui interdire aucun espoir, le grand souffle de la vie. Partout ailleurs, ce souffle semble avoir été arrêté, mais non sans que le courant principal utilisât les tourbillons que, en les forçant à un violent retour sur eux-mêmes, toute impasse devait déterminer dans les courants secondaires. C'est ainsi que s'étant partagée en végétaux et animaux, la vie se servit des premiers en vue des seconds. Immobiles, et peut-être condamnés à une complète insensibilité dans leur gaine de cellulose, les plantes, qui fixent le carbone de l'air par l'action du soleil sur la chlorophylle, fabriquent, aux dépens de la matière inorganique, des explosifs que les animaux, mangeurs de végétaux, ont su mettre à profit. Ceux-ci convertissent en actes l'énergie potentielle qu'ils absorbent et dont ils se servent — leur mobilité en est témoin — pour déclancher les mécanismes de plus en plus compliqués que la vie monte en eux, ce qui explique qu'ils dominent de plus en plus la matière. De fait, un organisme supérieur se compose essentiellement d'un système sensori-moteur ou nerveux installé sur des appareils de digestion, de respiration, de circulation et de sécrétion, qui ont pour but de le réparer, de le protéger, de le nettoyer, de lui créer, en un mot, un milieu intérieur tout en le fournissant d'énergie. Aussi, plus la fonction nerveuse se perfectionne, plus l'organisme se complique, s'il est vrai, par ailleurs, qu'à un organisme plus compliqué il faut un système nerveux plus perfectionné.

Seulement, tandis que, chez les articulés et spéciale-

ment chez les hyménoptères, la précision du mécanisme sensori-moteur l'emporte, chez les vertébrés, c'est, au contraire, la faculté de choisir entre plusieurs issues possibles, voire, chez l'homme, entre une infinité de réponses aux excitations subies, qui domine. Nous avons, d'une part, l'instinct avec son immuable spécialisation, de l'autre l'intelligence avec son inépuisable mobilité. Alors que l'homme, dont les mécanismes sont concentrés dans le cerveau et les moyens d'action dans deux paires de membres, façonne des outils et, qui plus est, des outils destinés à en fabriquer d'autres, ce qui lui assure, en même temps qu'une maîtrise illimitée sur la matière,un progrès personnel indéfini, — puisque toute invention crée des besoins qui engendrent, à leur tour, de nouvelles découvertes, — les hyménoptères se bornent à utiliser, en vue des mêmes fin et toujours de la même manière, des instruments naturels, simples prolongements de leurs corps. C'est au que point l'on peut se demander où finit l'organisation, où commence l'instinct. Est-ce à l'instinct proprement dit ou au travail organisateur de la matière qu'il faut faire remonter, par exemple, la métamorphose de la larve en nymphe, puis en insecte ? Entre les cellules, qui, dans un corps vivant, travaillent a un but commun, et l'activité concertante d'une ruche d'abeilles, la différence est bien mince.

En réalité l'instinct ne fait que continuer. d'après M. Bergson le processus organisateur. Là serait sa supériorité, mais aussi sa faiblesse. Se servant d'instruments naturels appropriés à une fin unique, il est immodifiable et perd en étendue ce qu'il gagne en précision. D'une sûreté de technique incomparable,

il ne change que très peu ; encore faut-il remarquer que, quand il change, il le doit à l'intelligence, qui ne s'en trouve jamais complètement exclue, non plus, du reste, que l'instinct de l'intelligence, ainsi qu'on peut le constater chez les petits enfants. Toujours est-il que l'instinct en soi est borné et, comme tel, inconscient. Ce n'est pas à dire, souligne M. Bergson, qu'il demeure privé de connaissance. Au contraire, tandis que les choses dans leur spécialité échappent à l'intelligence, l'instinct les connaît par sympathie. C'est ce qui explique que le sphex ammophile aille, sans l'ombre d'une hésitation, mâchonner, pour la paralyser, les ganglions nerveux de la chenille sur laquelle il déposera ses œufs. Seulement, cette connaissance, qui est innée, est jouée plutôt que pensée. Il n'en va pas de même de la connaissance intellectuelle qui, elle, est pensée, donc consciente, par ce fait seul que, au lieu de porter sur une chose, elle est formelle, c'est-à-dire relative à des rapports. A telles enseignes, que l'intelligence découpe la réalité divisée, en quoi consiste la réalité vraie, suivant les lignes de moindre résistance qu'elle lui offre, afin de la connaître, ce qui revient à établir des relations entre les morceaux ainsi obtenus. Extérieure et vide, à la différence de la connaissance instinctive qui est intérieure et pleine, la connaissance intellectuelle présente, par suite, l'inappréciable avantage d'imposer ses cadres à une infinité d'objets susceptibles d'y trouver place, d'où la possibilité de l'appliquer à n'importe quoi. Limitée dans sa compréhension, l'intelligence est illimitée dans son extension.

Cette mobilité de l'intelligence se retrouve dans le langage humain. Au lieu d'adhérer aux choses, comme

il arrive chez les animaux, le signe intelligent est mobile. Il passe d'un objet à un autre et, bientôt, par l'intermédiaire des souvenirs, des objets aux idées, c'est-à-dire de l'image à la désignation de l'acte par lequel on se la représente. En d'autres termes, l'intelligence est capable de se réfléchir et, partant, de se connaître elle-même. Or, du jour où l'intelligence, méditant sur ses propres démarches, s'aperçoit comme créatrice d'idées, donc comme une faculté de représentation en général, elle s'élève au-dessus de l'utile, car il n'y a pas d'objet dont elle ne veuille, dès lors, avoir l'idée, fût-il sans emploi. Parvenue à la réflexion, la vie s'affirme ainsi, avec l'homme, définitivement maîtresse de la matière, et par la connaissance, et par l'action, dont, comme M. Bergson y insiste, la connaissance découle.

L'organisation, en somme, témoigne, selon lui, de l'effort que fait la vie et, par conséquent, la conscience, pour soulever le fardeau de la matière, qui s'appesantit sur elle comme une chape de plomb et ne tend à rien moins qu'à l'étouffer en brisant son élan. Comprimée entre les dures parois de la cellule végétale, la conscience a commencé par s'endormir dans la plante. Elle n'a réussi à se réveiller que lentement, sur une autre ligne d'évolution, chez les animaux, au fur et à mesure que, triomphant de l'inertie de la matière, une organisation plus complexe ouvrait à son activité — et, par suite, à sa représentation — de plus nombreuses échappées. Mais, avec l'instinct, dont la limitation est la rançon de la précision, la conscience s'est de nouveau à peu près éteinte chez les arthropodes. Parce qu'il ne laisse place à aucun flottement, l'acte instinctif bouche, en quelque sorte, la représentation qui l'accompagne,

mais dont il n'a aucun besoin et qu'il neutralise en s'y superposant point par point.

Ne faut-il pas, en effet, pour que la vie psychique devienne lucide, qu'il y ait un écart entre la représentation et l'acte ? Cet écart étant d'autant plus important que l'organisme ouvre à l'activité psychique un plus grand nombre de voies, la conscience gagne en étendue au fur et à mesure que le système nerveux des vertébrés se complique, jusqu'à pouvoir embrasser chez l'homme, grâce à une possibilité de choix indéfinie, des perspectives véritablement illimitées. De fait, on peut évaluer les progrès de la conscience au progrès de l'organisation, non certes que l'organisme produise la conscience, mais parce qu'il en constitue l'occasion ou, mieux encore, l'effet. M. Bergson rejoint ici ses conclusions de *Matière et Mémoire*. Que le cerveau paraisse déterminer nos états de conscience, cela provient, assure M. Bergson, de ce que les mouvements cérébraux, loin de susciter nos faits psychiques, prolongent, pour ainsi dire, tout en les faisant rentrer dans un cadre relativement rigide, les modifications de notre âme. On ne peut mieux comparer l'idée que M. Bergson se fait de l'organisation, dans *l'Evolution créatrice*, qu'à une série de canaux que se serait ouverts l'activité psychique. Tout de même que le lit d'un torrent est moins fait de terres rapportées que creusé à même le sol, l'organisme, qui résulterait d'une sorte de poussée intérieure, serait l'indice bien moins d'une aide que d'une résistance de la part de la matière brute. Quoi qu'il en soit, l'organisation allège non seulement la conscience du poids qui l'oppressait en ménageant des issues à son activité, elle la sollicite

avec d'autant plus d'insistance qu'elle la met à même de décider entre de plus nombreux partis. Par le fait, la conscience, qui forme le fond de l'activité psychique, augmente d'éclat au fur et à mesure que, malgré beaucoup de détours et, plus encore, de retours, on s'élève davantage sur l'échelle des êtres. L'organisation, — œuvre de la conscience, — élargit, en résumé, la prison dans laquelle la matière tient cette conscience emprisonnée pour, finalement, la libérer dans l'humanité, qui joint à la faculté de se souvenir celle de réfléchir, donc de se posséder, jusqu'à conquérir, au vrai, la maîtrise de soi.

Tout se passe, en définitive, au dire de M. Bergson, comme si un large courant de conscience, chargé d'une multiplicité énorme de virtualités, avait pénétré dans la matière, qu'il aurait organisée, mais qui, en retour, l'aurait divisé et ralenti jusqu'à l'assoupir dans certaines formes au profit d'autres plus habiles. Œuvre de la matière, l'individuation serait due elle-même, en partie, aux insuffisances de l'esprit. Néanmoins, de même qu'à travers les mots, les vers et les strophes court l'inspiration unique d'où procède le poème, le grand courant de la vie relierait les uns aux autres les individus et les espèces. M. Bergson constate, en fait, que, partout, la tendance à s'individuer est combattue par la tendance à s'associer. Nul n'a plus que lui une vue intense, — vue non plus superficielle et terre-à-terre, mais profonde, et métaphysique, — de la solidarité. M. Bergson ne fonde-t-il pas la communauté de fin de tous les êtres sur leur identité d'origine ? L'histoire humaine lui semble être, comme l'histoire naturelle, un continuel balancement entre ces deux

penchants adverses et complémentaires, chacun profitant, pour faire mieux, du triomphe de son rival. « Les individus se juxtaposent en une société, écrit-il, mais la société, à peine formée, voudrait fondre dans un organisme nouveau les individus juxtaposés, de manière à devenir elle-même un individu qui puisse, à son tour, faire partie intégrante d'une association nouvelle [1]. » Cela est vrai des sociétés humaines, comme des sociétés d'abeilles ou de fourmis ou encore des sociétés d'animaux inférieurs. Aussi bien est-ce un moyen pour la conscience de créer des formes imprévues qui lui permettent de se soustraire à la matière, puis de la dompter et de l'exploiter toujours plus. Au vrai, grâce au langage et à la vie sociale qui emmagasinent, l'un les pensées, l'autre les efforts de l'humanité, dans des inventions, qui réagissent, en retour, sur la mentalité humaine, l'homme domine de plus en plus la nature : un abîme s'est ouvert entre lui et les animaux. C'est en ce sens que l'on peut dire que, dans la philosophie bergsonienne, l'homme est véritablement le terme et le but de l'évolution. « Tout se passe, stipule M. Bergson, comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler comme on voudra *homme* ou *surhomme*, avait cherché à se réaliser. » Hélas ! un tel être n'est parvenu à se constituer qu'en abandonnant en route une partie de lui-même dans les animaux et les végétaux, qui, en guise de dédommagement, ont aidé à son ascension et, dans sa personne, à l'épanouissement de la conscience. Que ce soit dans l'individu ou dans l'espèce, la conscience, qui est durée, se sert, en effet, du passé comme

1. *L'Evolution créatrice*, p. 281.

d'un tremplin pour s'élancer vers l'avenir. Ce saut dans l'inconnu en quoi consiste la liberté, ainsi que l'a établi l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, est aussi la vie, qui n'est autre chose, en somme, que le libre essor de la conscience en lutte contre la matière, que de son souffle elle soulève.

Cependant, la matière n'est pas, bien qu'elle lui résiste, aussi étrangère à l'esprit qu'on pourrait le croire au premier abord. Après l'avoir, dans l'*Essai sur les données immédiates*, rapprochée de la nécessité, en laquelle la liberté se perd, M. Bergson n'a-t-il pas, dans *Matière et Mémoire*, envisagé la matière comme une détente, non seulement de notre vouloir, mais de notre conscience ? L'étendue amorphe et, par conséquent, homogène, sous les espèces de laquelle Descartes et ses successeurs ont conçu la matière, ne serait, comme la nécessité, que la limite vers laquelle inclinerait, quand elle s'abandonne, la conscience. De fait, M. Bergson a toujours assimilé la matière, non point à l'étendue, mais au mouvement. Encore faut-il ajouter que ce mouvement-là n'est pas le mouvement quantitatif que la science mesure à sa trajectoire, mais bien cette sorte de mouvement réel, que nous avons sous les yeux, qui se borne, quand nous voulons bien nous en tenir aux données de nos sens, à de simples changements d'états. Qualitative, par suite, apparaît, en dernière analyse, la matière à M. Bergson. Aussi bien, dans l'*Evolution créatrice* où se précisent ces vues, représente-t-il la matérialité comme une dégradation de conscience ou, mieux encore, — à l'image de ces fines gouttelettes en lesquelles retombe un jet de vapeur arrivé au bout de sa course, — comme une défaillance de son élan ori-

ginel. Immatérielle à son point de départ, la matière ne serait donc pas aussi matérielle, c'est-à-dire aussi distincte de l'esprit que nous sommes enclins à le supposer. Ce qui le prouve, suivant M. Bergson, c'est que la matière dure à sa façon. Non seulement elle se décompose en mouvements, qui, pour être infiniment rapides, ne sont pas instantanés, mais les objets entre lesquels nous la découpons, avec plus ou moins de légitimité, demandent un certain délai pour agir les uns sur les autres. Quand nous mettons du sucre dans un verre d'eau, ne faut-il pas attendre que s'écoule un certain intervalle de conscience pour qu'il fonde ? L'univers est, pour M. Bergson, comparable à un organisme dont toutes les parties, unies dans une intime solidarité, seraient, à l'égard du principe qui les anime, ce que le corps est à la conscience individuelle. Ce principe, qui est vie et, par conséquent, conscience, ferait effort, — tout éparpillé qu'il est en individualités distinctes, — en s'aidant d'organismes capables de retenir l'énergie solaire dans sa chute, — à savoir des plantes, — pour remonter la pente que la matière descend. La matière, réalité qui se défait, et la vie, réalité qui se fait au travers de cette déconfiture, — telle une fusée se frayant un passage parmi les débris de celles qui l'ont précédée, — proviendraient l'une et l'autre, mais en sens inverse, d'un identique élan créateur. « Imaginons donc, écrit M. Bergson, un récipient plein de vapeur à une haute tension et, çà et là, dans les parois du vase, une fissure par où la vapeur s'échappe en jet. La vapeur lancée en l'air se condense presque tout entière en gouttelettes qui retombent, et cette condensation et cette chute représentent simplement la perte de quelque

chose, une interruption, un déficit. Mais une faible partie du jet de vapeur subsiste non condensée, pendant quelques instants ; celle-là fait effort pour relever les gouttes qui tombent ; elle arrive tout au plus à en ralentir la chute. Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité[1]. » Image très imparfaite ! a soin de nous avertir l'auteur. En réalité, il n'y a ni récipient, ni fissure et, tandis que le jet de vapeur, comme l'ascension des gouttelettes, est déterminé nécessairement, la création d'un monde est un acte libre auquel, à l'intérieur du nôtre, s'apparente la vie. Le monde dont nous faisons partie serait, en définitive, le résultat d'une création continuée et continue, dont l'impulsion organiserait, en la soulevant, une matière représentant ce qui reste ou, si vous le préférez, ce qui retombe d'une création antérieure en voie de destruction.

D'autre part, à l'idée d'une création accomplie une fois pour toutes et, en quelque sorte, intemporelle, M. Bergson substitue l'idée d'un incessant devenir créateur. A une réalité statique, qui découlerait, par voie de conséquence, d'une essence rationnelle, tel d'un axiome un théorème, M. Bergson substitue, — par analogie avec notre conscience avec qui elle présente de nombreux traits de ressemblance, — une réalité qui dure. Il peut de cette manière se mettre en face du monde

1. *L'Evolution créatrice*, p. 269.

que nous percevons, sans rencontrer la question de savoir ce qu'il remplace. Bien mieux, il a dissous, au feu de sa critique, l'idée de néant, cette idée que comblerait, suivant l'ancienne philosophie, et que serait seule capable de combler une création logique émanée, à la manière d'un syllogisme, d'un Dieu, dont l'existence, exclusivement logique elle aussi, aurait seule assez de force pour remplir le rien par quoi auraient débuté toutes choses. M. Bergson n'a pas de peine à montrer que l'idée de néant est un néant d'idée. L'imaginer est impossible : M. Bergson nous en convainc dans un effort intérieur, analogue à celui de Descartes pour supprimer toute conscience, mais où précisément celle-ci se rallume plus vive dès qu'on croit l'éteindre. Concevoir le néant n'est pas plus aisé. M. Bergson nous prouve que penser une chose et, à plus forte raison, l'univers comme inexistants revient à penser, d'abord, cette chose, donc l'univers, comme existants pour, ensuite, les remplacer par quelque autre chose qu'on a bien soin de ne pas nommer, mais qui, dans le cas du tout, ne peut être que le tout lui-même, à savoir l'univers, ce qui est, on l'avouera, la plus frappante des contradictions. Aussi M. Bergson tient-il l'idée de néant pour une pseudo-idée. Il en résulte que le néant ne pouvant plus être considéré comme antérieur à la création, celle-ci n'apparait plus nécessairement comme le développement, en quelque sorte mathématique, d'une essence intemporelle. Et il n'y a plus de raison, du même coup, pour conférer à l'immobile, c'est-à-dire au logique, la priorité sur le mouvant. De fait, grâce à l'intuition, M. Bergson se place résolument, en conformité avec ses conclusions,

au sein même du devenir, abstraction faite des conventions d'origine intellectualiste qui en ont écarté les philosophes grecs. Il expérimente, si je puis dire, la création dans notre conscience sous les espèces de l'acte libre. Aussi bien, au lieu d'être, comme le crurent les plus grands d'entre les Hellènes, une déchéance de l'Être logique, dont on ne peut rien dire sinon qu'il est et dont ce que nous appelons la « matière » ne serait que la limite, M. Bergson considère la création comme un progrès, un jaillissement continu, en dépit de fréquentes déconvenues, vers des formes de plus en plus élevées et, pour tout dire, un effort sans cesse renaissant vers le mieux. Imprévisible, ce jaillissement ne saurait se comparer à la fabrication d'une machine qui est formée de pièces ajustées. A proprement parler, dans la philosophie bergsonienne il n'y a pas de *choses*, il n'y a que de l'*action* : de l'action qui, se faisant, s'exprime, à travers de l'action qui se défait, en formes imprévues, le tout jailli d'un centre d'où les mondes s'élanceraient comme les fusées d'un immense bouquet.

Ce centre, que M. Bergson appelle une « continuité de jaillissement » ininterrompu, en réalité c'est Dieu. Dieu, en effet, n'est pas pour M. Bergson, comme pour Spinoza, une simple essence logique : la substance, dont on peut donner cette unique définition qu' « elle existe par soi-même et par rien d'autre ». Il est vie incessante, action, liberté. Comme M. Bergson l'a explicitement déclaré dans une lettre au R. P. de Tonquédec, Dieu est, à ses yeux, une personne morale distincte du monde, bien qu'il soit, suivant la parole de saint Augustin, en une certaine mesure en nous,

comme nous sommes en lui. Nul doute à cet égard. « De tout cela, écrit M. Bergson par allusion à ses ouvrages, se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie par l'évolution des espèces et la constitution des personnalités humaines [1]. » Et il ajoute : « De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général [2]. » Ceci me semble incontestable, quoi qu'en aient prétendu certains, que cette philosophie nouvelle a déroutés, s'il est vrai, par ailleurs, que l'invincible ascension vers la perfection manifestée par la création, au dire de M. Bergson, porte témoignage de la personnalité morale du principe qui la crée.

IV

Quelle que soit l'importance des solutions que M. Bergson a apportées aux grands problèmes de la liberté, de l'âme et de la vie, l'originalité de l'œuvre bergsonienne, toutefois, réside moins en elles que dans la nouveauté et la sûreté des procédés qui lui ont permis d'y arriver. M. Bergson, d'ailleurs, fournit moins, à proprement parler, des solutions qu'il n'indique des constatations, que nous-mêmes, comme lui, pouvons faire et que, du reste, il nous invite à faire. Ne compare-t-il pas le dogmatisme à un jeu dont les par-

1. Lettre de M. Bergson au R. P. de Tonquédec (*Les Études*, 20 février 1912).
2. *Ibid.*

tenaires se repasseraient éternellement les mêmes pions dans l'unique souci de combinaisons nouvelles? Eh bien! le but de M. Bergson n'est pas plus de continuer la partie que de se ranger du côté des sceptiques, qui, parce qu'ils sont convaincus de la stérilité d'un tel passe-temps, proclament la vanité de toute métaphysique. A égale distance des uns et des autres, M. Bergson prétend faire œuvre certaine. Et c'est pour y parvenir qu'il s'en rapporte à cette expérience immédiate qu'est l'intuition. La philosophie ne peut, en effet, se borner, comme la science, à enregistrer des rapports entre des faits déjà élaborés par l'intelligence en vue de la pratique : il lui faut atteindre la réalité ou n'être rien. Mais, à cette besogne, l'entendement est impropre. M. Bergson l'a reconnu dès le début. C'est pourquoi, — attentif à se débarrasser de tous les préjugés dont l'intellect déforme, en l'aménageant, notre vision du monde et de nous-mêmes, — M. Bergson s'est adressé tout de suite, par un violent effort d'affranchissement, à cette vue désintéressée du réel, malheureusement évanescente, mais indemne de toute intellectualité, donc de toute convention, que réserve l'intuition à qui la consulte. Philosophie intuitive, la philosophie bergsonienne repose sur une sorte d'expérience vierge de parti pris, la plus sincère, mais aussi la plus fugitive, dont il soit donné à l'homme de bénéficier. Non que M. Bergson ne fasse sa part à l'intellect dans la recherche philosophique, comme l'ont trop dit certains qui l'accusent de mysticisme. Nous avons vu, au contraire, de quelle ressource lui est l'entendement et, disons-le, la dialectique — au point que d'autres ont cru pouvoir crier

au sophiste ! — dans la discussion des problèmes et la critique des illusions qui nous détournent de leur véritable solution. L'intelligence n'est pas, pour M. Bergson, le fourrier seulement de l'intuition ; elle en est aussi le greffier. Si rebelle que l'intuition s'affirme aux idées et au langage, il faut bien, pour en communiquer les résultats, s'en servir, dût-on recourir à des symboles, ce dont M. Bergson, qui se joue, avec un art prestigieux, des pires difficultés d'expression, n'a garde de se priver. A telles enseignes que, pour clore la série des griefs dont plusieurs s'imaginent l'accabler, d'aucuns se sont avisés de découvrir en lui un intellectualiste déguisé. Outre que ce dernier reproche est contradictoire à celui de mysticisme, les critiques qui le formulent oublient que, si mystique que l'on soit, on ne peut jamais s'exprimer qu'avec des idées et des mots, de sorte que c'est bien moins, en définitive, par la forme que par le fond que la philosophie intuitive diffère de la plus vulgaire idéologie. Inversement, ceux qui qualifient de mysticisme l'intuition semblent ignorer que toute découverte en philosophie n'a jamais été accomplie — tel le « je pense, donc je suis » de Descartes — qu'avec son concours, ce qui se comprend, de reste, si l'intuition est seule à pouvoir nous faire pénétrer au sein de la conscience et, par suite, de l'incessant devenir dont, avec l'esprit, la vie, c'est-à-dire la réalité, est tissée, même quand, sous forme de matière, elle est en train de se désagréger.

Toujours est-il que M. Bergson s'est trouvé conduit par sa façon de philosopher — ne fût-ce que pour la justifier et mettre au point — à aborder le problème

de la connaissance. Il lui a consacré la dernière partie de son livre *l'Évolution créatrice*. Mais, au lieu de disserter *in abstracto*, à l'instar de Kant, sur la portée de notre entendement, il résout la question de la valeur de l'intelligence par son histoire, et en s'aidant, bien entendu, de la méthode intuitive. Il nous montre, en réalité, l'impulsion initiale de la vie partagée, dans le monde animal, en deux branches, — l'une dirigée vers l'instinct, l'autre vers l'intelligence, — qui se complètent et se compensent.

Orienté dans le sens de la vie, l'instinct, qui prolonge son élan organisateur, comporte une connaissance affective, sans doute limitée et aveugle, mais intérieure et immédiate, — telles ces sympathies et antipathies irraisonnées que nous éprouvons subitement — dont la racine plongerait dans l'unité même de l'élan vital. Cette connaissance, qui ne saurait s'exprimer intégralement en termes conceptuels, ne peut mieux se comparer qu'à ces souvenirs oubliés qui jaillissent parfois, tout d'un coup, sous la pression de quelque besoin urgent.

Inversement, tandis que l'instinct prolonge la vie, l'intelligence se tourne du côté de la matière brute. Aussi bien, l'intelligence sert avant tout à fabriquer, c'est-à-dire à découper dans la matière, des formes adaptées à nos besoins. Au fur et à mesure que se prépare notre action sur elle, nos perceptions nous fournissent le dessin suivant lequel notre probable activité la morcellera, d'après les contours que, malgré leur interpénétration, elle laisse deviner des corps. Car notre entendement, parce qu'il est géomètre, néglige la fluidité des choses, qui rayonne bien au delà des

limites que nous leur assignons, — je devrais dire à l'infini, — pour n'en retenir que le noyau. Geometre, l'entendement le demeure au point qu'il divise le monde coloré, résistant et divers, que nous avons sous les yeux, sur le patron de l'espace homogene, que nous concevons en ne considérant de la matière que sa principale propriété — l'étendue — à l'exclusion de toute autre. Tout de même, c'est grâce à cette notion d'espace homogène que nous décomposons en successives immobilités, ainsi que la mécanique définit le mouvement, la continuité mouvante en quoi il consiste. Pour utiliser la matière et, partant, pour y découvrir des rapports, n'est-il pas indispensable de la considérer comme taillable à merci, donc comme uniforme ?

Les choses, il faut l'avouer, se prètent incontestablement à ce travail. M. Bergson reconnaît qu'il existe une exacte correspondance entre l'intelligence et la matière. La réussite constante de notre physique et de notre géométrie ne laisse point place au doute. De cet accord, cependant, ni l'idéalisme, ni le réalisme, encore moins l'hypothèse d'une harmonie préétablie, ne réussissent à rendre compte, puisque, nous l'avons vu, ni la matière ne peut se ramener à l'esprit, ni l'esprit à la matière et que l'harmonie préétablie est moins une explication qu'un constat. En présence de cette triple incapacité, M. Bergson n'avait d'autre ressource que d'expliquer l'accord de la matière et de l'intelligence par une adaptation réciproque, que faciliterait une identité d'orientation. Il n'y a pas manqué : il estime que le mème mouvement, qui porte l'esprit à retomber en matière, le précipite en intelli-

gence. Que nous rêvions, en effet, au lieu d'agir, et, au lieu de s'effiler en une pointe qui pénètre dans l'avenir, notre moi s'éparpille, notre passé se brise en mille fragments qui le dispersent en autant de souvenirs distincts ; pour tout dire, notre personnalité redescend dans l'espace parallèlement à la matière qui, par manque d'élan, témoigne, elle aussi, d'une chute de l'esprit. Comme la matière, l'intelligence va donc, suivant M. Bergson, dans le sens opposé à la vie, qui, en se détendant, s'étend. La matière ne fait que continuer le mouvement de descente qu'esquisse, mais que devance aussi l'intelligence, alors que, en guise de filet où la matière se prendra, l'intellect tend devant cette dernière le schème de l'espace. La matière et l'intelligence, qui caractérise une semblable interversion de la positivité vraie en quoi réside le progrès, aboutiraient ainsi toutes deux à la géométrie, qui est latente à toute intelligence, — s'il est vrai que la déduction et l'induction doivent à la notion d'espace la faculté d'envisager les constantes sans lesquelles ne pourrait s'édifier aucun raisonnement scientifique, — et, en outre, leste toute matière, celle-ci se rattachant à une authentique déficience du vouloir. Et, de fait, dans des pages d'une perspicacité admirable, M. Bergson démontre que l'ordre géométrique s'établit de soi-même par relâchement de l'ordre vital, qui, au contraire, oscille autour de la finalité. Il prouve que, loin d'être primordial, comme les physiciens sont trop portés à l'entendre, l'ordre géométrique est une diminution. Ce qui nous trompe, dit-il, c'est l'idée de désordre envisagée comme synonyme d'absence d'ordre, et, par conséquent,

privative. Or cette idée serait, non moins que celle de néant, une pseudo-idée. M. Bergson montre, en effet, que nous ne concevons le désordre que par contraste de l'ordre que nous trouvons avec celui que nous attendions. En réalité, nous ne sommes jamais en présence d'un manque d'ordre, mais bien, soit de l'ordre positif qu'est l'ordre vital, soit de l'ordre géométrique qui, tout négatif, en est la dilution A ce propos, ne convient-il pas de se rappeler que M. Bergson fait résulter l'organisation, qui, une fois créée, relève de la géométrie, de la résistance que la matière oppose à la vie, tant il est vrai que, pour lui, la matière et la géométrie, donc l'intelligence qui invente cette dernière et la retrouve dans les choses, se rencontrent?

Ainsi que l'avait déjà indiqué *Matière et Mémoire*, ni l'espace n'est, pour M. Bergson, aussi étranger à notre nature que nous nous le figurons, ni la matière n'est aussi complètement étalée dans l'espace que notre intelligence et nos sens se la représentent. L'espace est plutôt, dans la philosophie bergsonienne, la limite vers laquelle, sans y parvenir tout à fait, tendent, sous le couvert d'une adaptation réciproque, l'intelligence et la matière. Aussi bien, selon M. Bergson, — et sur ce point il donne raison à Kant, — l'idée d'espace ne vient pas de l'expérience; il lui concède, tout au plus, que l'expérience en fournit l'occasion. M. Bergson n'en conteste pas moins que cette idée soit, ainsi que Kant le prétend, une forme native de l'entendement. D'après M. Bergson, le concept d'espace naît de l'accommodation progressive de l'intelligence et de la matière, qui descendent de conserve la pente au bas de laquelle se trouve, à titre de limite idéale, la spatialité pure, dans

laquelle, sous l'une et l'autre forme, se dégrade l'esprit par un mouvement inverse de l'élan créateur. Intellectualité et matérialité ont finalement d'autant moins de peine, dans la philosophie bergsonienne, à se modeler l'une sur l'autre qu'elles sont toutes deux issues, par renversement ou dégénérescence, d'une forme d'existence et plus vaste et plus haute.

Il ressort, en tout état de cause, de cette attitude que l'intelligence, qui, pour être tout, au gré des philosophes nommés à cause de cela « intellectualistes », se voyait privée de valeur extrinsèque, — la connaissance étant relative dans cette conjoncture à des façons de connaître considérées comme absolues, — se trouve réintégrée dans ses prérogatives touchant la matière inerte. Les cadres généraux de l'entendement ne tombant plus tout faits du ciel, — car M. Bergson en retrace la genèse, — il n'est pas surprenant qu'ils conviennent à la matière qui les forme, comme eux-mêmes, en une certaine mesure, la façonnent. Approximative, sans doute, et relative, si vous voulez, aux nécessités de la pratique, — parce que nous ne connaissons les choses que par rapport à notre action possible, — la connaissance que nous prenons du monde matériel ne l'est plus du tout à notre faculté de connaître. Assurément, la connaissance demeure entachée de convention jusque dans cette philosophie, en ce sens que l'ordre contingent dans lequel les problèmes se posent décide des destinées de notre savoir, au point que si Galilée, par exemple, n'avait pas existé, notre science serait probablement toute différente ; il n'en reste pas moins que, pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine, qui est la matière inerte, la science positive porte, d'après M. Bergson,

sur la réalité même. Elle est, à sa manière, suivant lui, un absolu. Il en offre, comme garantie, l'action à laquelle notre connaissance se trouve subordonnée.

M. Bergson, on le voit, rompt, sans l'ombre d'une hésitation, avec le kantisme. Il a le grand mérite, ainsi que l'avait fait pressentir *Matière et Mémoire*, d'avoir réagi contre une conception toute relativiste, parce que toute idéaliste, de la science, conception dont, après Kant, M. Henri Poincaré s'affirma le plus illustre champion. Réaliste, au sens usuel du mot, M. Bergson n'avait-il pas, dès *Matière et Mémoire*, — le premier d'une longue lignée de philosophes, — démontré, — tout en maintenant les droits prééminents de l'esprit, — l'existence du monde extérieur ? Grande nouveauté en philosophie ! s'il est vrai que, depuis les origines, ceux des philosophes qui n'ont pas sacrifié l'esprit à la matière ont sacrifié, sans ambages, la matière à l'esprit. Le premier, M. Bergson a changé tout cela, confirmé la croyance en la matière, rendu aux sciences physiques leurs titres de créance, expliqué leurs constants succès et, finalement, rapproché la philosophie du sens commun ou du bon sens.

Ce n'est pas à dire, cependant, — et c'est là encore une nouveauté, — que M. Bergson accorde à l'intelligence, et encore moins à la science, un universel magistère. Comment le pourrait-il, lui qui reconnaît que l'intelligence et, par conséquent, la science, sont apparentées à la matière, mais non point à la vie, dont, avec la matière, notre intellect procède ? D'une compétence indiscutable en ce qui concerne la physique, qui étudie le monde matériel, la science et l'intelligence n'ont, au dire de M. Bergson, qu'à s'effacer devant la vie : elle n'est pas

de leur ressort. Aussi bien, l'intelligence, quand elle s'y applique, la trahit. Destinée à tirer parti des choses, l'intellect transporte à tout, et, en particulier, à la vie, le mécanisme de l'industrie. Elle la défigure en l'interprétant. S'efforçant de recomposer un même ensemble avec d'identiques éléments, de répéter les mêmes mouvements en vue d'un même résultat et, par suite, obligée de décomposer, au préalable, la réalité vivante, l'intelligence se figure l'imiter quand, après avoir analysé l'organisme et l'avoir résolu en particules inorganiques, elle le recompose avec ces fragments que la science coupe aussi menus qu'il est besoin pour les faire servir à tout. L'intellect ne se rend pas compte que, si précieuse que soit cette besogne dont les sciences biologiques assument la responsabilité, elle passe à côté du secret vital. De la vie, en effet, l'intelligence est incapable de saisir l'élan, qui, simple de nature et, par conséquent, indivisible, se trouve hors de la portée de notre entendement. L'entendement ne peut prendre de la vie que des vues tout extérieures et superficielles qui, du passage du flux vital, ne retiennent que les traces, tout de même que l'historien qui compulse les documents du passé ne saisit des mœurs de jadis que des déchets. De la vie, l'intelligence ne discerne, en fin de compte, que ce pour quoi l'intellect est fait : la matière. Aussi n'est-ce pas la simplicité seule du jaillissement vital, dont l'inspiration littéraire nous donne un aperçu, qui lui échappe ; c'en est, par surcroît, l'imprévisible nouveauté. Habituée à ramener l'inconnu au connu, l'intelligence, qui tente d'expliquer les formes vivantes par le déjà vu, aboutit ainsi à nier la vie. Même, l'imprévisible répugne tellement à la raison

qu'elle ne se contente pas de nier la force créatrice ; elle conteste encore le changement et, par conséquent, la durée : elle néglige *ce qui devient* au profit de *ce qui est* jusqu'à dissoudre le mouvement en une succesion de points.

En réalité, toute philosophie intellectualiste, parce qu'elle n'accorde la faculté de connaître qu'à l'intelligence, est hostile, par définition, non seulement au libre arbitre, mais au devenir et, par suite, à la création. Au regard de la raison, tout ne peut être que donné de toute éternité. Il ne saurait y avoir d'évolution créatrice, aucune continuité de jaillissement, point de devenir progressif dans l'univers ou dans l'homme : nulle liberté. Le monde, à s'en tenir au rationnel, serait régi par un déterminisme implacable, la création ne pouvant se concevoir, à son point de vue, qu'à la manière d'un raisonnement qui développerait inéluctablement les conséquences d'un principe d'essence logique, se suffisant à lui-même. Ni Platon, ni Aristote, ni Descartes, ni Spinoza, ni Leibniz, ni Spencer lui-même, — avec sa prétendue doctrine de l'évolution, qui n'en est pas une, puisqu'il recompose l'évolution, au lieu d'en suivre la courbe, avec des fragments de l'évolué mis bout à bout, — ne sont, à la vérité, pour démentir un tel arrêt. En raison de leur intellectualisme, ces philosophes n'ont-ils pas défendu de l'être une notion purement logique et, par conséquent, statique? Suprême realité, Dieu est, pour eux, l'immobile et le monde une déchéance, dont le néant, — en diluant, pour ainsi dire, son éternelle essence, — expliquerait la matérialité. D'un mot, la création, au lieu de leur apparaître un progrès dans ce qui vraiment la constitue, à savoir la vie, leur semble une chute.

Qu'ils réduisent l'univers, ainsi que ce fut l'œuvre de la philosophie grecque, à des idées calquées sur quelques-unes de ses formes privilégiées ou qu'ils le ramènent à un système de points dont les positions seraient rigoureusement déterminées à chaque instant par l'instant immédiatement précédent, — autrement dit à des rapports, ainsi que s'y ingénia le mécanisme depuis Descartes, — le temps-durée ne compte pas pour eux, quoiqu'il y paraisse des seconds qui, passant du point de vue de la qualité, cher aux Anciens, à celui de la quantité sur quoi sont fondées les lois de la science moderne, font entrer le temps dans leurs calculs. Ce n'est qu'une apparence, puisqu'ils n'envisagent du temps que le changement de lieu à l'exclusion de la mobilité qui en est l'âme. Pour s'en être remis, de concert avec les savants, à l'intelligence, uniquement, du soin de philosopher, les uns et les autres ont tourné le dos à la réalité, qui est durée ; ils ont sacrifié le mouvant au stable, le temporaire à l'éternel, le réel au logique. Ils ont beau se réclamer de l'expérience, la philosophie est restée par leur faute, fort loin de la vie, dans le cercle restreint des idées pures.

Le dogmatisme des anciens philosophes, dont chacun s'est efforcé d'édifier un système, posé en absolu, d'explication intégrale de l'univers, est une autre conséquence de leur intellectualisme. Comment un culte aussi jaloux de la raison ne les aurait-il pas persuadés, en effet, de sa toute-puissance en face d'une nature dont l'unité n'avait, à leurs yeux, d'autre garantie que l'unité même de notre connaissance ?

Mais, voilà ! le dogmatisme, auquel l'intellectualisme aboutit, tôt ou tard le compromet. Outre qu'à se

heurter et, très souvent, à se contredire, les différents systèmes métaphysiques, dont traite l'histoire de la philosophie, inclinent d'autant plus au doute un spectateur impartial que chacun d'eux vise à l'infaillibilité, la nature, — qui, nous l'avons vu, n'est pas une, — fait craquer, à un moment donné, les cadres dans lesquels l'intellectualisme, coûte que coûte, tente de l'enfermer. Il en résulte un scepticisme qui, en même temps que sur chaque système, rejaillit sur la philosophie tout entière et, plus encore, sur l'intelligence même. En vain, Kant s'efforça-t-il d'en sortir, non pas, malheureusement, par un retour à la réalité, mais en l'identifiant, au contraire, à l'intellect qui lui imposerait ses moules. Kant a, de la sorte, dogmatisé le scepticisme pour, au lieu de réagir, — ce qui eût été le salut — avoir sacrifié au plus rigoureux intellectualisme qui ait jamais paru. Avec Kant, non seulement notre connaissance, — qui ne saurait, à un plus ou moindre degré, qu'être scientifique, — mais les lois mêmes du cosmos dépendent de notre entendement : science et nature ne font qu'un. Pour Kant, autrement dit, notre science est vraie sans être réelle. Mais, notre intelligence étant tout, le Kantisme lui enlève par le fait sa valeur : elle ne peut rien savoir de la réalité. Et comme, par ailleurs, l'entendement est, pour le philosophe de Kœnigsberg, l'unique instrument de connaissance à notre disposition, il s'ensuit qu'aucune métaphysique n'est viable.

Au contraire, pour s'être inscrit en faux contre l'intellectualisme, — auquel il reproche de tenir l'intelligence pour unique source de connaissance, — et spécialement contre celui de Kant, M. Bergson a, en même temps

qu'il rendait à l'entendement sa portée, fait reposer la métaphysique sur des bases inébranlables, à savoir sur la réalité même. Aussi bien, M. Bergson a rétabli le réel, avec ses modes, dans son indépendance. A côté de l'intelligence, — qu'il juge accordée, comme ayant même sens et même origine, à ce que cette réalité présente de matériel dans son mouvement de descente, — il a porté son attention sur l'instinct, qu'il estime inhérent au jaillissement de la vie. Or l'instinct, malgré son inconscience, implique une sorte de connaissance qui, parce qu'elle est jouée, — et jouée très exactement, — n'est pas, faute d'un écart suffisant entre la représentation et l'acte, ce que l'on appelle pensée. Bouchée, en quelque sorte, par l'action, elle reste virtuelle. Mais que l'instinct vienne, par un effort de torsion sur lui-même, à se désintéresser de l'acte qu'il est en train d'accomplir, la conscience se glissera dans l'interstice ainsi ouvert entre la tendance et la représentation ; l'instinct pourra se contempler : nous aurons l'intuition.

A côté de l'intelligence, qui est ajustée à la matière, M. Bergson admet donc un autre mode de connaître, qui est plus particulièrement adapté à la vie, donc à la conscience, c'est-à-dire à ce que dans la réalité il y a, à proprement parler, de plus réel, puisque toute réalité, y compris la matière qui en est l'inversion, en provient. L'intuition touche, au vrai, le réel. Elle n'est pas une connaissance explicite ou discursive, mais implicite ou infuse, moins représentation que contact. Elle nous fait, au vrai, participer à son objet et, par conséquent, pénétrer en lui, — que cet objet soit notre propre conscience, les autres ou les choses, ou bien encore le principe dont, avec tout le reste, nous éma-

nous. Ni idée abstraite, ni image, l'intuition est plus que tout cela : communion véritable et illumination subite, mais fugitive. On ne peut mieux s'en faire une idée qu'en la rapprochant de l'émotion esthétique, dont elle ne diffère qu'en profondeur. L'intuition métaphysique est analogue à ce choc que ceux qui ont le goût de l'art ressentent en face d'un chef-d'œuvre. Un semblable choc est, si je puis dire, plein de choses ; il nous renseigne mieux sur les intentions de l'artiste, ses sentiments et sa personnalité, voire sur celle de ses modèles, que les plus minutieuses descriptions, car il nous rend l'inexprimable. L'inexprimable c'est, de même, ce que le philosophe vraiment digne de ce nom, après en avoir ravi une parcelle à la réalité, tente d'exprimer à l'aide de ces moyens de fortune, toujours insuffisants, que sont les images, les idées et les mots, observe M. Bergson dans la conférence qu'il a consacrée le 10 avril 1911 à *l'Intuition philosophique*. Aussi, quel que soit le vêtement dont un philosophe habille à la mode de son époque ses intuitions, celles-ci, en un autre temps, auraient été identiques sous un accoutrement différent. Ce qui importe dans tout système, soutient avec raison M. Bergson, ce n'est ni l'édifice, ni les matériaux dont il est construit, mais bien l'inspiration d'où il a surgi. Or, qu'est cette inspiration, sinon l'intuition originale que, tel un tourbillon qui se trahit aux feuilles mortes qu'il entraine, révèle toute doctrine vraiment neuve ?

Non plus, enfin, que l'histoire de la philosophie ne consiste en une succession de systèmes toujours plus compréhensifs, la philosophie proprement dite n'a pour objet, selon M. Bergson, de synthétiser les découvertes

de la science, ce qui serait, à moins de la voir se perdre dans le vide, faire double emploi avec elle. Philosopher, c'est, pour M. Bergson, entrer en contact avec la réalité même. Le progrès de la spéculation philosophique ne peut résider, par suite, comme l'évolution même de la pensée bergsonienne, que dans un approfondissement progressif du réel. Philosopher, c'est découvrir et non résumer ou analyser. Aussi bien, l'intuition est un acte infiniment simple dont l'analyse ne fait, sans y parvenir jamais complètement, que développer le contenu. Il en résulte que, selon M. Bergson, la science et la philosophie font deux. De la réalité qu'elle façonne en se conformant aux indications qu'elle y trouve, la science ne nous révèle que la superstructure et, de préférence, l'amoindrissement, tandis que la pensée philosophique, parce qu'elle en suit l'ascension, pénètre, au vrai, dans son cœur. A une nature qui est double, correspondent ainsi deux types de connaissance.

Science et philosophie ne sont, cependant, pas, pour M. Bergson, séparées par une cloison étanche. Outre que la philosophie, telle qu'il la conçoit, confère à la science tout son poids, la philosophie a besoin de la Science et, plus encore, de l'intelligence. On n'arrive à l'intuition, en effet, — qui est l'instinct devenu conscient, — que par un vigoureux renversement de celui-ci sur lui-même, se retournant pour ainsi dire contre la direction proprement active qui lui est imprimée. Or cet effort, qui, parce qu'il est contre nature, s'avère extrêmement pénible, a besoin d'être suscité par la réflexion en quête de certains problèmes. L'intelligence possède donc, seule, le pouvoir de déclancher l'intui-

tion, car, seule, elle est capable de chercher ce que l'instinct est seul à même de trouver. Sans l'intelligence, l'instinct, faute de discerner les questions, resterait pour toujours aveugle. Comment n'en pas conclure que, non seulement l'histoire de la philosophie, mais la science sont de la plus haute utilité au philosophe?

M. Bergson l'a mis en lumière dans sa fameuse *Introduction à la Métaphysique* [1], dont le mérite ne se borne pas à avoir affranchi cette partie de la philosophie des errements intellectualistes du passé et, par contrecoup, de l'avoir relevée du discrédit où la tenaient les esprits sérieux, en lui assignant comme base la réalité immédiate; il l'a dotée, par surcroît, d'une méthode qu'on peut, sans témérité, prédire devoir l'être de toute métaphysique future. Cette méthode, qui n'est ni rationaliste, ni empiriste, — rationalisme et empirisme travaillant sur des idées toutes faites, — mais expérimentale, s'aide beaucoup des sciences — on l'a trop oublié — que, pour son compte, M. Bergson a toujours cultivées. Il professe, en effet, que le philosophe ne les connaîtra jamais assez, non seulement en raison des problèmes qu'elles soulèvent, mais à cause des données qu'elles lui fournissent sur la réalité; données qui, pour être superficielles, n'en sont pas moins précieuses, ne fût-ce qu'à titre de renseignements.

L'intuition, effectivement, n'est pas caprice. M. Bergson reconnaît expressément qu'elle a besoin d'être guidée. Il la faut orienter par tous les moyens en notre pouvoir, dont le principal, avec la science, est la dialectique. Non que pour M. Bergson, comme pour les anciens

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903.

Grecs, cette escrime rationnelle nous introduise au cœur de la vérité, mais, tout simplement, parce que le raisonnement est indispensable afin d'écarter, ainsi que nous voyons M. Bergson en user, les préjugés, les questions inopportunes, les solutions a priori et, aussi, les habitudes invétérées de penser ou de sentir qui viennent, si nous n'y prenons garde, offusquer notre vision du réel. La dialectique, loin d'être employée à falsifier la réalité, doit servir, au contraire, suivant M. Bergson, à dissiper les erreurs, que, sophiste inconscient, le plus humble d'entre nous tisse alentour, ne fût-ce qu'en interprétant ses sensations. La tâche initiale, autrement dit, s'impose au philosophe de déjouer les artifices dont notre intérêt masque la vérité : il ne peut prétendre à rien tant que cette besogne n'est pas accomplie. La tâche, il est vrai, est si ardue que l'on s'explique le peu de fréquence de l'intuition et que, dans les livres mêmes de M. Bergson, les discussions, dont le but est de percer à jour les partis pris d'école ou d'usage, occupent une si grande place.

L'intuition exige, au surplus, d'être sollicitée par une fréquentation assidue du réel sous toutes ses formes et dans toutes ses manifestations. Le philosophe, que souhaite et que réalise M. Bergson, doit être ouvert à tout. L'art, la science, les lettres, les mœurs, rien ne lui doit demeurer étranger. Dans l'intime fréquentation et, qui plus est, dans l'amour du réel, il peut seul rencontrer la grâce, car il n'y a rien de fait tant qu'il n'est pas entré en communion avec la réalité. Il importe donc, par-dessus tout, que le philosophe dilate sa pensée jusqu'à l'égaler, si possible, à l'univers, de façon à en épouser, en quelque sorte, toutes les sinuosités. Encore con-

vient-il, pour que, ainsi méritée, l'intuition ne dégénère pas en rêverie, qu'elle soit soumise à vérification par son accord avec les résultats scientifiques les mieux établis, qui doivent lui servir de contrôle. En fait, M. Bergson s'est toujours inquiété de rapprocher ses découvertes des conclusions de la science. Dans *Matière et Mémoire*, par exemple, il a bien soin de confronter ses intuitions sur le souvenir avec les découvertes de la physiologie pathologique sur l'aphasie, alors que, dans *l'Évolution créatrice*, il compare aux enseignements de la zoologie la conscience que nous pouvons acquérir de l'élan vital. L'intelligence, qui représente pour lui, à l'image de la matière, la dispersion de la vie — à l'imprévisible élan de laquelle, au contraire, serait appariée l'intuition, — ne doit-elle pas, en quelque sorte, recouvrir, à peu près exactement, cette poussière ?

Enfin, l'intelligence, sinon la science, doit nécessairement intervenir dans l'exposé de l'intuition. Pour l'exprimer, l'obligation s'impose de faire appel aux idées. Le philosophe ne saurait, cependant, recourir, sous peine de trahir l'originalité d'une pensée essentiellement fluide, à cette grossière monnaie de concepts usagés dont nous nous contentons d'ordinaire. Force lui est, — afin de rendre ou, plutôt, de faire entrevoir ce que l'intuition lui a révélé d'ineffable, — de frapper monnaie à son coin. Encore la rigidité du concept, si inédit soit-il, reste-t-elle impuissante à rendre la fluidité de l'intuition. A plus forte raison, les mots, auxquels il faut bien avoir recours, ces mots, dont l'usage a terni l'éclat et diminué la valeur, sont-ils fort éloignés de la vérité intuitive qu'ils ont la charge

de mettre en circulation ! C'est pourquoi il sied au philosophe, ainsi que le conseille M. Bergson, d'avoir recours à des métaphores, qui, à l'aide d'images diversifiées à dessein, suggèrent, plus qu'elles n'expriment, ce qu'il a senti. De là, chez notre auteur, qui se garde de ne pas joindre l'exemple au précepte, un style imagé, tout de souplesse et de grâce, dont l'intense poésie ne trahit pas, bien au contraire, l'intime vérité. N'est-ce pas le seul moyen que nous ayons de faire miroiter aux yeux des autres la beauté du spectacle entrevu et, en fin de compte, de les inviter à y aller voir ? Suggérer plus que dire, tel est en tout cas le devoir que M. Bergson assigne au philosophe, s'il est des choses — et l'intuition est du nombre — qu'il faut avoir expérimentées pour les savoir.

La métaphysique ainsi comprise est une science et elle est un art. Art par ses moyens d'expression, elle est une science, — au sens large de connaissance, — par sa méthode et par son but, qui est la vérité, puisqu'elle est la réalité immédiatement connue. Science du réel au lieu et place de l'ancienne diplomatie savante qui se bornait au maniement des idées, la métaphysique nous met en rapport intime avec l'absolu, soit en nous-mêmes, soit au dehors et, finalement, dans sa source. Son ambition s'affirme, en sériant les problèmes, non seulement de pénétrer jusqu'au fond du réel, mais de l'embrasser dans sa totalité. Aussi bien, M. Bergson procède par élargissements et approfondissements successifs, ceux-ci commandant ceux-là, comme il arriverait à un plongeur dont l'horizon s'étendrait au fur et à mesure qu'il s'enfoncerait sous l'eau. C'est dire que la métaphysique est, pour M. Bergson, une œuvre de

longue haleine. A la différence des systèmes philosophiques antérieurs, dont chacun, qui est l'œuvre d'un seul, forme un bloc, la philosophie, ainsi entendue, réclame la coopération de tous. Fondée sur l'expérience immédiate, elle exige de nombreuses générations de travailleurs. En revanche, M. Bergson l'envisage, avec ses horizons illimités, comme susceptible de progrès indéfinis.

Conformément à ce programme, M. Bergson s'est toujours défendu d'ajouter une théorie à tant d'autres: son ambition n'a jamais été que de montrer des voies. Seulement, ces voies, il ne les a pas seulement indiquées en fondant une méthode sur l'intuition, — grosse de promesses et de laquelle datera, à mon avis, la métaphysique à titre de connaissance certaine, — il les a encore ouvertes. M. Bergson a, en effet, pratiqué sa méthode bien avant de la formuler. De même qu'on ne prouve la marche, de façon irréfutable, qu'en marchant, il en a ainsi démontré la valeur. Non que personne, avant M. Bergson, ait fait appel à l'intuition. Il prétend lui-même tout le contraire. Le premier, simplement, il en a discerné l'importance, puis l'a mise en œuvre avec dessein et avec suite, jusqu'à fonder sur elle une méthode d'investigation, alors que ses prédécesseurs n'y avaient jamais eu recours qu'avec timidité et, pour ainsi dire, en cachette. Le premier, il a fait reposer sur elle non seulement sa philosophie, mais toute philosophie, tant il est vrai que, pour avoir utilisé l'intuition, la philosophie bergsonienne y aboutit comme au seul moyen que nous ayons de pénétrer la vie, dont, suivant M. Bergson, elle dépend.

En résumé, M. Bergson a exorcisé la philosophie de

l'envoûtement intellectualiste, — qui, depuis ses débuts, la tient rivée aux idées pures, — pour la rapprocher du bon sens, voire du sens commun. Il a rompu avec les partis pris d'école qui n'accordent de réalité qu'aux idées et la refusent à l'univers. Il a démontré, par un recours direct à l'expérience, la réalité du monde extérieur, en dépit des difficultés amoncelées autour de cette question par une idéologie obstinée. Du même coup, il a, contre une critique dissolvante, confirmé la science dans ses droits, cependant qu'il ruinait, plus que quiconque, le préjugé qui lui attribue le pouvoir de résoudre tous les problèmes. Ni sceptique, ni scientiste, M. Bergson reconnaît la compétence de la science dans les choses de la matière, mais la lui dénie en métaphysique. C'est qu'à côté de l'intelligence, qu'il considère comme apparentée à la matière brute dont elle ne franchit pas la surface, — son unique préoccupation étant d'établir des rapports entre les morceaux qu'elle y découpe, — M. Bergson fait une grande place à l'intuition, qu'il croit seule capable de prendre conscience de l'élan vital. La spéculation philosophique, parce qu'elle y prend sa source, serait, par suite, seule en mesure, selon lui, d'acquérir de la réalité une vue directe autant que profonde et, partant, de fournir à la connaissance scientifique, comme à l'entendement dont elle relève, une indéniable sécurité.

Aussi bien, M. Bergson a fondé sur l'intuition une méthode qui ouvre à la métaphysique, avec des horizons illimités, une ère nouvelle. Au lieu de se disperser, comme par le passé, en une succession de systèmes plus ou moins ingénieux, la philosophie de l'intuition, qui sera vraisemblablement la philosophie de demain,

ne peut que susciter, — à l'exemple de toutes les sciences du jour où elles quittèrent la scolastique pour l'expérience, — une continuité d'investigations et de découvertes, qui l'achemineront, il faut l'espérer, vers une connaissance de plus en plus large et approfondie du réel.

En outre, par le fait que M. Bergson n'a énoncé sa méthode qu'après l'avoir éprouvée et pratiquée, il lui doit, en même temps que le fondement métaphysique sur lequel il l'a établie, un ensemble de solutions qui ont sauvé la pensée contemporaine des conséquences funestes et, pour le moins, désespérantes où l'avait conduite l'intellectualisme de l'âge précédent.

C'est ainsi qu'au mécanisme, qui se représente le monde comme une vaste machine, dont la liberté, l'âme et la création seraient exclues, M. Bergson a substitué la spontanéité. Il montre que le mécanisme, s'il vaut pour la science, ne rend pas plus compte de la réalité qu'un filet ne retient l'eau dans ses mailles. Philosophie de la quantité, il laisse fuir, à travers le réseau de ses équations, la qualité, qui, cependant, forme le fond des choses, dont la durée consciente constitue la trame infiniment changeante et variée.

Mais cette durée n'est pas seulement qualité ; elle est encore liberté, imprévisible élan, nonobstant les routines qui tentent de l'écraser sous leurs alluvions, alluvions auxquelles — ce qui le condamne — s'arrête le déterminisme. Qualité pure, la vie est liberté.

Liberté, la vie ne saurait, en conséquence, s'expliquer par la matière. Bien au contraire, la matière ne fait que prolonger la vie qui la soulève, la matière

n'étant elle-même, à l'instar de nos habitudes, que de l'activité psychique dégénérée. C'est dire que, dans la philosophie de M. Bergson, le matérialisme n'apparaît pas moins superficiel que le mécanisme et, partant, que le déterminisme qu'il implique.

Liberté, la vie est, par surcroît, créatrice ; sans compter que cet élan, en quoi notre personnalité consiste, se trouve être aussi la raison du monde. Pour M. Bergson, en effet, la création se continue sous nos yeux : il y a sans cesse du nouveau, donc de l'imprévisible en nous et autour de nous.

Enfin, comme cette exigence créatrice ne peut pas ne point émaner d'un centre de jaillissement tout spirituel, — dans lequel se rencontrent, élevées à la perfection, toutes les qualités qui distinguent la personne humaine, — notre expérience de la vie psychique, qui est ce qu'il y a de plus intérieur en nous, contredit l'athéisme.

D'un mot, M. Bergson est redevable à la méthode d'intuition, qu'il a inventée, d'un spiritualisme intégral, qui explique toutes choses, la vie et la matière, par l'esprit, si je puis dire, à différents degrés de dilution.

Ce spiritualisme-là ne ressemble en rien, ne nous y trompons pas, au spiritualisme à fleur de peau des disciples de Victor Cousin, avec le corps d'un côté et l'esprit de l'autre, sans rien de commun qui les réunisse, ce qui rend leur accord proprement incompréhensible. Intégral, le spiritualisme de M. Bergson explique non seulement l'union de l'âme et du corps, mais que, dégénérescence en quelque sorte de l'esprit, le corps lui impose ses limites. Aussi bien, ni la liberté, ni la vie, ni la création ne peuvent se donner plein

essor, contraintes qu'elles se trouvent de lutter contre une matière rebelle, qu'on ne peut mieux assimiler qu'à ces manies qui contrecarrent nos initiatives, dont, cependant, elles émanent.

M. Bergson montre, toutefois, qu'en dépit de ces difficultés, la liberté, c'est-à-dire l'esprit, surmonte peu à peu, chez l'homme, tous les obstacles que la matière lui oppose.

Tout bien considéré, la philosophie de M. Bergson pourrait donc s'intituler, tout autant que de l'intuition, une philosophie de la vie, non seulement parce qu'elle ne néglige aucune de ses manifestations, mais, en outre, parce qu'elle nous incite à lui donner notre foi.

La philosophie de M. Bergson ne nous a pas seulement délivrés de l'oppression qu'a fait peser sur le siècle dernier la fatalité d'un déterminisme inexorable et — pire encore — la brutalité d'un matérialisme sans perspectives, voire l'arrogance d'une science négatrice de tout ce qui la dépasse ; elle n'a pas seulement rétabli, en la renouvelant au contact de la réalité, la métaphysique dans ses droits séculaires et montré, avec la liberté, l'esprit à l'œuvre ; elle n'a pas seulement délibérément placé l'homme au-dessus des animaux, la réflexion, triomphe de la vie en sa personne, lui permettant de s'asservir la nature et de la connaître en se connaissant lui-même ; elle a, avec ce qu'elle nous inspire de confiance envers un monde qu'elle nous représente à base de conscience, réintroduit l'espoir en nos cœurs touchant nos destinées, qui, dans un univers d'essence morale, ne sauraient se ter-

miner avec la vie terrestre. Par le fait, la philosophie de M. Bergson n'a pas seulement rendu à cette vie tout son prix, elle a encore contribué à l'accroître en découvrant à son principe un incoercible élan, qui promet à l'humanité — que M. Bergson compare à un vaste courant dont les individus représenteraient les ruisselets — des possibilités de progrès indéfini, supérieures à toute prévision.

Cette philosophie de la vie en est une, par conséquent, de l'action, qu'elle découvre créatrice : en nous persuadant que les choses sont en partie ce que nous les faisons, ne nous invite-t-elle pas à agir ? En cela réside l'un des secrets de l'emprise de la pensée bergsonienne sur les esprits que les questions philosophiques ne préoccupent pas d'habitude.

Aussi bien, pour avoir ouvert la philosophie à tous les souffles de la vie, dont elle s'était soigneusement préservée jusqu'alors, M. Bergson est revenu au bon sens. Contre l'idéalisme, il nous a rendu la certitude, tant métaphysique et scientifique que vulgaire, cependant que, plus que quiconque, il contribuait à dissiper les préventions, d'ordre psychologique, moral ou religieux, qu'une spéculation insuffisante dressait contre l'esprit. Ajoutez à cela qu'en purifiant la métaphysique des miasmes de l'École et en la débarrassant, du même coup, d'une vaine logomachie, il l'a rendue accessible à tous, et vous comprendrez l'influence que la philosophie de M. Bergson, qui en est une, au vrai, de la liberté, exerce et est appelée à exercer de plus en plus sur notre temps. Dans leur infinie lassitude d'un matérialisme sans horizon ou d'un scepticisme dissolvant, nos contemporains, que l'action tentait, y ont trouvé

une conception du monde, qui, parce qu'elle les initiait à l'existence de réalités invisibles, principes et sources de toutes les autres, donc, infiniment secourables, leur apparut comme inspiratrice d'énergie. De fait, par la suprématie qu'elle reconnaît à l'esprit et par l'importance qu'elle attribue à la liberté créatrice, c'est-à-dire à l'individu en accord avec l'univers, l'œuvre de M. Bergson est destinée à rénover non seulement l'idée par trop médiocre que, sous l'influence d'une science téméraire, l'opinion commune tendait à se faire de la vie, mais celle-là même que, conformément au mécanisme scientifique, nous nous formions de l'histoire. En substituant la liberté au déterminisme, dans lequel nous nous enlisions, l'œuvre de M. Bergson est, par voie de conséquence, destinée à agir comme un puissant levain, sur la vie publique et jusque sur la vie privée de chacun de nous. Au vrai, M. Bergson a dessillé bien des yeux et réveillé bien des courages.

Profond philosophe de l'intuition, de la vie et de la liberté, il aura ainsi été, par surcroît, un bon ouvrier de la renaissance française.

MAURICE BARRÈS

Personne, peut-être, n'a exercé plus d'influence sur les générations qui naquirent en France après la défaite que Maurice Barrès. Éprouvé comme elles, lui leur aîné d'au moins huit ans, il indiqua à leur découragement, tout proche de l'universel scepticisme, un îlot où se réfugier et — qui plus est — où bâtir un temple dont les murs devaient retentir, quelques années plus tard, des plus magnifiques chants de confiance dans la vie dont, depuis les jours sombres, ait tressailli notre sol humilié. Il montra la voie à ces jeunes gens avec d'autant plus d'autorité qu'il partagea leur détresse. Par son exemple, que leur propose une parole douée des plus séduisants prestiges, s'il est vrai que Maurice Barrès ne nous entretient jamais que de ses propres expériences, il sut les sauver.

L'îlot tutélaire, qu'il désigne à leur misère, il le trouve dans son for intérieur, dans son Moi. Non content de s'y retrancher, il l'aménagea et invita ses frères en désillusion à faire de même Or, comme il creusait cette terre hospitalière pour y établir les fondations de ses constructions à venir, il découvrit quels bas-fonds, invisibles à un regard superficiel, la relient au continent et, par son intermédiaire, à tous ceux qui, du plus lointain des âges, ont travaillé à l'ameublir. Il comprit que, sans eux, il n'aurait pu s'abriter dans son Moi, pour cette décisive raison qu'il n'existerait pas. Du même

coup, la nécessité se révéla à lui de continuer leur œuvre et, pour ce faire, de prêter l'oreille aux ancêtres qui, par delà la tombe, nous conseillent encore.

Parti, en d'autres termes, de l'égotisme le plus étroit, Maurice Barrès est arrivé, en approfondissant son Moi, à discerner ses racines dans le terroir natal et dans les morts qui l'ont cultivé. Individualiste de parti pris, l'analyse la plus sincère qui ait jamais été menée sur soi-même l'a conduit à un traditionalisme éclairé d'où sa foi nationaliste a surgi, cependant que de rêveur il devenait homme d'action et de romantique classique sans, toutefois, rien abandonner de ses dons antérieurs auxquels, au contraire, il est parvenu à faire rendre de nouveaux fruits.

Aussi bien, Barrès ne s'est pas plus converti qu'il ne s'est avancé en ligne droite, comme tant d'autres qui, changeant de lieu, restent, en somme, identiques à eux-mêmes. A la lettre, il s'est développé suivant sa logique interne, à la manière de ces organismes vivants, dont il offre, par ailleurs, la complication. On ne peut mieux le comparer, comme il s'y plaît du reste, qu'à un arbre, qui rappelle, dans sa pleine vigueur, le germe d'où il est sorti, alors que son bois conserve les traces de sa croissance. Ainsi la personnalité future de Maurice Barrès est, en quelque sorte, annoncée, on pourrait presque dire inscrite, dans ses trois premiers livres en l'honneur du Moi. Cette trilogie, d'une saveur si spéciale, est comme la graine d'où la plante a jailli, plus haute et plus touffue au fur et à mesure qu'elle plongeait plus avant ses racines. La riche floraison, à la fois une et diverse, qu'épanouissent la vie et l'œuvre de Maurice Barrès, celle-ci ayant l'autre pour sujet, devait

en sortir et réaliser dans toute leur ampleur les promesses du début.

I

Jeté à vingt ans dans la rude concurrence parisienne, au sortir du lycée de Nancy, où avec Stanislas de Guaita il s'était initié à la poésie lyrique et avec Burdeau, son professeur, aux divers systèmes de philosophie, Maurice Barrès publiait, à la fin de 1887, *Sous l'œil des Barbares,* qui est le premier des trois volumes qu'il consacra au culte du Moi.

En même temps que témoignage d'une génération qui, dans ses jeunes ans, a vu la guerre où sombra l'Empire français, — génération veule et lassée à qui il convient de « mettre un Dieu dans les bras pour que du moins le prétexte de sa lassitude soit noble », — ce livre est le récit de la lutte que soutint Barrès contre tous ceux qui voulaient l'accaparer. Les Barbares ne sont, pour lui, ni les « philistins », ni les « bourgeois », pas même les « épiciers », que les temps romantiques avaient mission de mépriser, mais, à l'instar des Grecs qui ne voyaient que barbarie, passé leurs frontières, tous ceux qui, ayant de la vie une conception différente de la sienne, tentent, consciemment ou non, de la lui imposer, autrement dit tous les autres. Ce lui sont des flétrisseurs, dont le moindre contact souille son âme. Aussi, quel éloignement invincible n'éprouve-t-il pas pour leurs réunions, sociétés ou salons ! Il en a une telle horreur qu'il n'est pas jusqu'à l'encombrement des théâtres qui ne le stérilise. Les morts mêmes lui semblent faire peser sur nous un joug insupportable sous les auspices d'un ordre social auquel nous n'avons

pas collaboré. « Les morts, ils nous empoisonnent[1] », s'écrie *l'Ennemi des lois*. Ne sont-ils pas les auteurs responsables de ces codes qu'André Maltère souhaite de voir abolis sous prétexte qu'ils empêchent le libre épanouissement de l'individu ? Le jeune homme des *Barbares*, de son côté, ne peut se retenir de manifester son ennui à l'endroit des contraintes mentales que représentent les systèmes : suprême fleur de toutes les cultures, il leur bâille au nez. Et s'il bâtonne Renan, c'est pour bien lui marquer son indépendance à l'égard même du scepticisme que ce maître lui enseigna. A plus forte raison, s'élève-t-il, avec véhémence, contre l'enrégimentement de la jeunesse, conséquence de la manie qui nous possède de couler tous les esprits dans le même moule. « Tous, d'un bout de la France à l'autre, à heure fixe, ils ont le devoir de parler, de remuer, de lire des livres qu'ils n'ont pas choisis et d'écrire des phrases qu'ils n'ont pas comprises[2]. »

Rien ne paraît plus criminel à Barrès, si ce n'est les cercles d'étudiants qui, après le lycée, perpétuent l'esclavage. Son éloignement pour tout ce qui peut rappeler la servitude mentale est si grand que la poussière même des bibliothèques lui soulève le cœur tout comme la logique ou la formation morale qui s'impose du dehors. La seule chose qui importe n'est-elle pas pour lui, comme pour Peer Gynt, d'être soi-même !

Barrès, aussi bien, prend la précaution de ne livrer à ses contemporains qu'une surface lisse, l'apparence de lui-même. A défaut de solitude effective, la solitude

1. *L'Ennemi des lois*, p. 4.
2. *Toute Licence sauf contre l'amour*, p. 181.

intérieure est, en effet, la condition *sine qua non* qui nous permet de vivre dans notre vérité propre. Cette solitude, où qu'il se trouve, Barrès la quête avec avidité. Il en fut, du reste, toujours récompensé par des joies intenses. Voyez-le, à Aigues-Mortes, s'assimiler sur les remparts, sur la Tour Constance, la forte nourriture qu'elle lui dispense. Quels dégoûts renforcés ne rapporte-t-il pas d'aussi salutaires stations pour la vie mondaine dont les plus distinguées frivolités demeurent empreintes d'amertume à qui « se rappelle de quelle vigueur de sensation il se prive en se mêlant aux hommes »[1] !

Une telle propension à l'isolement vient non seulement du culte dont Barrès entoure son Moi, mais encore d'une sensibilité frémissante que le moindre choc exaspère. Il la tient de naissance. Tout jeune, il souffrait étrangement de la brutalité de ses maîtres et de la grossièreté de ses camarades. Malade de neuf années d'internat, bien avant sa philosophie, on doit lui ouvrir les portes du lycée de Nancy, dont on se bornera à lui faire suivre les cours. Plus tard, il éprouvera un invincible éloignement pour les associations où ses compagnons d'études se plaisaient, nous rapporte-t-il, à mettre en commun leur incurable médiocrité. « Leur faconde, leurs prouesses et leurs rires, écrit-il, ne sont pas plus choquants que le fait qu'ils existent[2]. » Sa sensibilité est, en vérité, celle d'un écorché vif. Il n'a point tort de se comparer au doge Bragadin qui par grandeur d'âme consentit à subir cette opération. Sa

1. *Le jardin de Bérénice*, p. 137.
2. *Sous l'œil des Barbares*, p. 175.

sensibilité est si ombrageuse qu'il s'irrite de tout ce qu'on nie en sa présence, alors même qu'on exalte ce qu'il aime ! Quand, après le soir d'Haroué, par exemple, son ami Simon lui propose une séparation qu'il désire, ce lui est un vrai désespoir que l'initiative en vienne de son compagnon. A certains moments, il est pris de nausées qui l'empêchent de prononcer certains noms, évocateurs à son esprit de déplaisants souvenirs.

Dans ces conditions, personne ne pourra s'étonner, je pense, de la mobilité d'humeur qui caractérise Barrès. On peut lui appliquer, à la lettre, ce qu'il dit d'André Maltère et de ses deux compagnes, qu'il nous représente quittant Venise « avec ce même emportement de hâte qu'ils avaient mis à la désirer[1] ». Barrès est, au premier chef, un émotif, que sa sensibilité tout entière domine. Sa tâche même, il ne la distingue pas de son plaisir. Aussi bien, il résout tous les problèmes à l'aide de ses sentiments plutôt que de sa raison, qui lui semble une bien petite chose à la surface du Moi. C'est ainsi que de ses deux héroïnes de *l'Ennemi des Lois*, l'intelligente Claire Pichor voit moins clair dans la vie que la frivole petite princesse Marina. Pour Maurice Barrès, le cœur n'a pas seulement des lumières que la raison ne connaît pas : il n'accorde de véritable intelligence qu'au sentiment. Plus encore, il estime que seules nous mènent, individus ou sociétés, les vérités qui nous font pleurer. Il ne comprend rien des hommes, des paysages ou des villes qu'en sympathisant avec eux. Aussi a-t-il besoin de se rattacher les choses pour les comprendre, ce qui explique pourquoi, dans toute

1. *L'Ennemi des lois*, p. 134.

l'Attique seule, peut-être, la petite Daphné le touche, modeste chapelle qui lui rappelle l'église d'un pauvre village lorrain. Il va jusqu'à ne saisir des idées abstraites que ce qui l'émeut. C'est une nouvelle raison pour quoi il se montre rebelle aux théories. « Il fallait qu'un système fût devant lui un être organisé qu'on touche de la main, avec lequel on sympathise ou qui écœure [1] », note-t-il d'André Maltère et de lui-même. Il ne pardonne pas aux philosophes de profession de manier les idées comme des jetons sur un marbre froid, lui qui ne s'y intéresse qu'en fonction de leur répercussion émotive.

De fait, Barrès possède, avec Renan, l'exceptionnelle faculté d'être ému par des concepts. Et cela, dès la classe de philosophie, où il déclare s'être enivré en compagnie de Stanislas de Guaita des différentes métaphysiques que leur expliquait Burdeau. Mieux qu'aucune confession, *Sous l'œil des Barbares* nous renseigne. On pourrait, sans crainte de se tromper, appeler ce livre un roman métaphysique, tant il est imprégné de Kantisme, je ne dis pas exprimé, mais vécu ou, plus exactement, senti. Barrès qualifie d'idéologie passionnée le triptyque dont cette œuvre forme l'un des volets. Comme il s'enthousiasmait, adolescent, pour les doctrines audacieuses qu'il transformait en substance sentimentale, il change en émotions, sous l'œil des Barbares, ses pensées et ses rêves. En résumé, Maurice Barrès est doué au superlatif d'une sorte d'émotivité cérébrale qu'on ne peut mieux comparer qu'à ces délires lucides décrits par les médecins.

1. *L'Ennemi des lois*, p. 61.

D'autre part, si Barrès s'affirme réfractaire à la logique rationnelle, il offre un exemple admirable de logique affective. Les idées, qui, pour êtres fortes, n'ont pas besoin, chez lui, d'être claires, s'enchainent dans son esprit suivant leur valeur émotive. Elles se groupent, comme des mouches sur un fruit, autour de ses impressions, sensuelles ou sentimentales. Ce n'est pas gratuitement, croyez-le, qu'il compare les choses qui l'émeuvent à un buisson ardent. Comme autant d'étincelles, elles soulèvent tout un peuple d'images dans son cerveau. Il en va de même des idées que la philosophie transcendantale a déposées en lui et qui devaient achever de l'isoler du monde.

Conformément à la doctrine de Fichte, je ne dis pas seulement le Moi, mais son Moi, semble à Barrès la seule réalité tangible. Dès *les Taches d'Encre*, il se rallie au plus complet idéalisme subjectif, jusqu'à penser que nous créons l'univers. « Rien n'existe, relate son journal, hors de l'imagination qui ne fait elle-même que passer[1]. » La réalité, par suite, varie avec chacun. Nous la faisons à notre gré, belle ou laide. « Vivons des enchantements qui n'existent pas »[2], conseille Barrès, à l'instar de la toute jeune femme des *Barbares*. De là, à jouer avec son Moi et avec ses émotions, qu'il appelle ses « poupées de derrière la tête », il n'y a qu'un pas que notre auteur a vite franchi. Attablé à la terrasse d'un café parisien, le héros des *Barbares* en vient à ne plus distinguer les fines et rapides jeunes filles qui sortent de leurs ateliers

1. *Les Taches d'encre*, p. 23.
2. *Sous l'œil des Barbares*, p. 88.

de couture des vagues métaphysiques qui hantent sa cervelle. Ses rêves lui semblent, à beaucoup près, plus certains que la réalité. Quel n'est pas, aussi, son mépris pour les gens obtus qui ne voient qu'avec leurs yeux, n'entendent qu'avec leurs oreilles ! Ce sont des esclaves ; maîtres de leurs rêves, les initiés se jouent, au contraire, des choses qui ne sont, à tout prendre, que ce que nous voulons bien qu'elles soient. « Notre âme et l'univers, professe un Homme libre, ne sont en rien distincts l'un de l'autre, ces deux termes ne signifiant qu'une même chose : la somme des émotions possibles [1]. » Barrès s'en autorise pour reprocher à l'humanité de s'être beaucoup privée, faute de s'être forgé sur les plantes les illusions que nous nous sommes composées sur les animaux en les croyant capables d'affection.

Ausculter son âme, savourer ses émotions, il ne reste donc que cette tâche, la seule digne et la seule importante, pour qui a réussi à s'affranchir des Barbares. N'est-ce pas, du reste, pour s'y consacrer qu'il convient de libérer son Moi ?

Tout autant qu'Amiel, Barrès se complaît dans la contemplation intérieure. Non qu'il soit un psychologue à la manière de Taine ou de Bourget. Il ne se propose pas d'analyser, à l'instar d'un botaniste, des états d'âme dont il rechercherait les causes ; il se contente de donner une description minutieuse autant qu'émouvante de ceux « assez particuliers où il est compétent » [2], à savoir les siens. Les premières œuvres de Barrès apparaissent ainsi comme une méticuleuse confession, où

1. *Un Homme libre*, p. 69.
2. *Trois stations de Psychothérapie*, p. 85.

les événements extérieurs ne sont notés qu'à titre de concordances, mais dont le prix s'accroit d'une absolue sincérité, mise au service d'une clairvoyance à toute épreuve. « Je dis les choses tout net comme je les sens. » Rien de plus exact : Barrès a l'horreur instinctive des hypothèses, la fourberie étant un masque imposé à la nature. Il ne recule devant aucun aveu. Il met à nu toutes ses tares, même les plus secrètes. « Vous et moi, mon cher Simon, dit-il un jour à son compagnon de retraite, nous sommes de petite race [1] », tandis qu'une autre fois il ne se fera pas faute d'avouer que les voluptueux de son espèce demeurent stériles. Jusque dans ses troubles les plus indociles, il conserve une claire vision de lui-même. Bien plus, il n'hésite pas à se soumettre à de véritables expériences en vue de se mieux connaître. « Pour m'éprouver, relate-t-il, je me touchai avec ingéniosité de mille traits aigus d'analyse jusque dans les fibres les plus délicates de ma pensée [2]. » Son âme, parfois, en demeure toute déchirée. Il n'est pas jusqu'à l'influence du physique sur le moral qu'il ne prenne soin d'observer. Lui, qui a fait, pour la première fois, entrer la constipation en littérature, il constate que la digestion du milieu du jour l'a toujours diminué ou que, étant mal nourri, il devient timide par manque de globules sanguins. Cette sincérité, par contre, ne ressemble pas au froid coup d'œil du savant qui enregistre, sans s'émouvoir, les pulsations de son cœur. Elle est toute frémissante d'une émotion, qui devient à elle-même son propre objet d'étude.

1. *Un Homme libre*, p. 248.
2. *Sous l'œil des Barbares*, p. 269.

Appliqué à traduire des états de sensibilité qui se répercutent en tableaux idéologiques dans son imagination, il était naturel que Barrès usât de symboles ; d'autant que chaque vision de l'univers tend à se résumer, pour lui, en un épisode caractéristique, cependant que les moindres événements prennent, à ses yeux, une signification lointaine. C'est ainsi qu'il organise, avec deux ou trois faits, la légende de Marie Bashkirtseff, cette jeune cosmopolite qu'il baptisa « Notre Dame du Sleeping-car » et, finalement, « Notre-Dame qui n'êtes jamais satisfaite ».

D'autre part, grâce aux associations affectives qui, chez lui, prédominent, les idées se revêtent dans son esprit d'images appropriées. « Ses méditations familières lui faisaient horreur, comme une plaine de glace déjà rayée de ses patins [1] », dit-il quelque part. N'est-ce pas Maurice Barrès qui a comparé les premières tendresses à un baiser sur un miroir ? Lisez, par ailleurs, dans les *Barbares*, — pour ne rien dire du bonhomme Système monté sur la bourrique Pessimisme, — l'épisode du Temple de la Sagesse où gisent les éternelles sacrifiées, les mères et les amoureuses, transverbérées de ces flèches glorieuses que sont les pensées des sages, ou bien encore celui d'Athéné, qui, pareille à notre sensibilité froissée, se retire dans sa tour d'ivoire. Autant de symboles, je ne dis pas d'allégories, ce qui est bien différent, le symbole s'en distinguant par tout ce que celui-ci présente de suggestif et suscite de résonances profondes. Aussi bien, si Barrès a l'imagination du détail significatif qui rehausse l'allusion, comme fait une

1. *Sous l'œil des Barbares*, p. 123.

mouche sur un visage un peu flou, — tel ce navet qu'il voudrait voir pendu au cou du socialisme allemand, en signe de ses appétits — il n'aime pas, en sa qualité d'émotif, ce qui est nettement délimité. « Ainsi en pleine pâte, à l'emporte-pièce, on découpe des étoiles, les signes du zodiaque et autres petites images de l'univers, délicieuses pour le potage et qui facilitent aux enfants la cosmographie ; mais tout ce firmament éclaire-t-il le ciel inconnaissable et qui nous trouble [1] ? » En faveur de l'émotion, Barrès va même jusqu'à faire bon marché de la clarté, au point de soutenir, à propos de Stanislas de Guaita, dont l'occultisme ne fut pas sans l'influencer, qu'une demi-obscurité ajoute à la plénitude d'une œuvre. La difficulté de certains de ses livres vient de cette opinion ; sans compter que, relatant des états psychiques assez singuliers, il ne se préoccupe point de jeter un pont entre le lecteur et lui. De là, l'impression de déroute que les trois romans consacrés au culte du Moi, en particulier, peuvent produire sur des esprits non préparés.

Le symbolisme de Barrès n'empêche pas, cependant, une ironie très aiguisée de se faire jour dans ses premières œuvres.

Nouvelle défense contre les Barbares, celle-ci n'est pas l'une de ses moindres sauvegardes. Elle s'exerce, au surplus, avec un dédain outrageant contre tous ceux que leur sottise, leur besogne ou leur plat égoïsme signalent à ses flèches. A cet égard, la collection de *leurs Figures* est une impérissable satire. Pourvu d'un courage intellectuel que n'effraie aucune situation, si

1. *Sous l'œil des Barbares*, p. 233.

haute soit-elle, quand il s'agit de dénoncer une infamie, Maurice Barrès trouve le trait. Il n'en use pas uniquement contre M. Constans ou « l'épicier de Bornel »; il la tourne, volontiers, contre lui-même. « Sans doute, ce que nous faisons est assez particulier, se prend-il à dire au cours d'une scène d'amour ; mais serait-ce la peine d'avoir lu tous les volumes à 7,50 pour aimer comme tout le monde [1] ? » Il a pris soin, au reste, de nous avertir qu'il y a dans sa conscience un moqueur qui surveille ses expériences et ricane quand il patauge.

L'ironie de Barrès s'échappe en boutades, qui témoignent, en outre d'un réalisme d'origine lorraine, du sens caricatural d'une race à qui nous devons Callot. « Ils se sont évanouis les espoirs que j'avais fondés sur les escargots de minuit [2] », dira-t-il carrément, en mémoire des serments d'amitié éternelle qu'étudiant il échangea avec des camarades devant quelques douzaines de ces savoureux coquillages. Barrès abonde en saillies de cette espèce, qui, du rêve, nous font tout d'un coup retomber au plus plat terre-à-terre.

Ces échappées, cependant, n'épuisent pas la veine ironique de Maurice Barrès. Sous une forme à la fois plus douce et plus haute, très voisine de l'humour, elle anime son œuvre entier. Et je ne fais pas ici allusion, seulement, au ton assez impertinent de quelques-uns de ses écrits de jeunesse, tels que *Huit jours chez M. Renan* ou *Toute Licence sauf contre l'amour*, mais à une façon de scepticisme transcendantal ou d'ironie supérieure qui

1. *Sous l'œil des Barbares*, p. 222.
2. *Toute Licence sauf contre l'amour*, p. 182.

marque la trilogie du Moi d'un cachet qu'on ne peut mieux comparer, à mon sens, qu'à celui des *Dialogues philosophiques*. On y retrouve un même détachement métaphysique, qui a sa raison d'être dans cette idée qu'il n'existe que des manières de voir, « que chacune d'elles contredit l'autre et que nous pouvons, avec un peu d'habileté, les avoir toutes sur le même objet »[1]. Un ton aussi désabusé est encore accru chez Barrès par un idéalisme qui n'accorde au monde extérieur qu'une valeur d'apparence. Là réside le secret de son immuable sourire en face non seulement des vanités sociales et de la sottise de ceux qui y attachent quelque importance, mais de la vie elle-même et de ses contingences.

Qu'on ne s'y trompe pas, néanmoins, — il l'a fait remarquer lui-même quand il nous a invités à ne pas tuer le veau gras en son honneur, — le scepticisme de Barrès, à ses débuts, n'a rien d'intégral. En vain, paraît-il jouer avec son Moi : ce n'est qu'un jeu supérieur qui ne prouve nullement qu'il en soit détaché. Loin de là, il croit en son Moi et, pour être la seule chose en laquelle il ait foi, il n'y croit que plus fermement. Aussi bien Barrès a-t-il pu protester de ses convictions, comme de la mission qu'il s'était assignée, à son aurore, de tirer les jeunes générations de leur incertitude et de leur découragement.

Toujours est-il que ces divers ingrédients, parce qu'ils se fondent dans la pensée de Barrès, communiquent à ses écrits de jeunesse une saveur peu commune.

Artiste avant tout, ainsi qu'on le peut constater à la

1. *Un Homme libre*. Dédicace, p. xx.

place qu'occupent dans son œuvre les choses d'art, non pas décrites et cataloguées, mais senties, il s'efforce de ne rien exprimer qu'en fonction de l'émotion esthétique. C'est en elle que s'amalgament les éléments nombreux qui valent à ses premiers livres de produire une impression étrangement complexe.

La prose de Barrès constitue, par suite, le plus parfait échantillon qui soit de langage émotif. Issu de la sensibilité, le style de Barrès y retourne. Autrement dit, il s'adresse à elle. Douée des qualités insaisissables et légèrement nuageuses qui ouvrent le rêve, sa phrase est, par contre, rehaussée d'images concrètes dont la sobre concision prolonge, plus qu'il ne la cerne, la signification affective. Aussi bien, au lieu de parfaire ces images, le jeune homme des Barbares se contente-t-il d'en souligner tel détail évocateur. Dans ses rêveries, si vaporeuses soient-elles, se lisent, en conséquence, des précisions que relève encore une pointe d'aigreur et de moquerie. C'est que, comme personne, Barrès a le don de marier le concret à l'abstrait. Tout de même qu'il emprunte à la mystique la notation des objets profanes — quand il qualifie, par exemple, les canards de « mystères dédaignés » — ou qu'il transpose en écriture philosophique ses sensations, il fixe d'une touche colorée des nuances d'âme. « J'envoie, écrit-il, chacun de mes rêves brouter de la réalité dans le champ illimité du monde en sorte qu'ils deviennent des bêtes vivantes, non plus d'insaisissables chimères, mais des êtres qui désirent et qui souffrent [1]. » De cette manière il donne une expression sensible aux sentiments. Écoutez, par exemple,

1. *Sous l'œil des Barbares*, p. 45.

ceci : « Tu t'épancheras et tu donneras ainsi la gaieté des *eaux vives* aux douleurs qui *croupissent* en toi. » Peut-on mieux peindre, et d'un trait plus suggestif, un état d'âme ?

Aussi bien, outre que le raccourci de ses formules répond à la concentration de l'émotion, Barrès s'en remet aux valeurs musicales du langage du soin d'exprimer l'inexprimable. Il est, de fait, tellement pénétré de l'insuffisance des mots, auxquels il reproche de maltraiter avec leurs précisions grossières nos complications, qu'il fait appel à leur puissance d'évocation, isolés ou en groupes.

Cependant, si féru que nous nous affirmions de vie intérieure et si grande qu'apparaisse notre faculté d'isolement, il faut bien — à moins de se réfugier dans un cloître — vivre au milieu des Barbares. Maurice Barrès en a, tout comme un autre, senti la nécessité et, par suite, l'obligation d'adopter à leur égard un valable *modus vivendi*.

Faute de pouvoir les changer, il n'y a qu'un parti à prendre : les accepter tels quels, nous accommoder à leurs mœurs et conserver avec eux des rapports de stricte politesse, sans toutefois leur laisser empiéter d'un pas sur notre for intérieur. Imitons les sceptiques qui sacrifiaient aux dieux de l'Empire, non sans tirer des hommes des jouissances extrêmement fines. Il nous est même loisible d'acquérir de la célébrité : Maurice Barrès connait les méthodes. Il a toujours bénéficié à cet égard d'un sens pratique averti, témoin cette annonce, mi-sarcastique, mi-sérieuse : « Je parlerai de tout livre de quelque valeur. Je citerai, avant de le revendre, tout ouvrage médiocre dont il

aura été déposé un exemplaire au bureau des *Taches d'Encre* [1]. « Il ne s'en cache pas : on pourrait de ses œuvres extraire le parfait manuel de l'ambitieux. « Dénombrez avec scrupule vos forces, votre santé, votre extérieur, vos relations. Craignez, recommande-t-il, de nous dissimuler vos tares [2]. » Puis : « Ayant dressé ce que vous êtes et ce qu'il vous faut devenir, vous posséderez la formule précise de votre conduite. A la rectifier, chaque jour, consacrez quelques minutes [3]. » Il ne néglige aucun détail. « Vos fréquentations, la coupe de vos vêtements contribuent, reprend-il, à créer l'opinion. Soignez vos mains, vos partis pris et vos ridicules ; c'est l'appareil où se trahit un spécialiste [4]. » Tout de même, il sait que pour réussir en politique il convient d'être partial, de ne reconnaître que des qualités à ses amis, des défauts à ses adversaires.

Le secret, pour vivre parmi les Barbares sans en être incommodé et, mieux encore, en les tournant à son profit, est donc, suivant Barrès, de vivre en partie double. D'un côté, l'action qui est nécessaire pour subvenir à nos besoins ; de l'autre, la vie intérieure que protège une suprême indifférence à l'égard de tout ce qui ne la concerne point. N'admire-t-il pas cet archevêque, ingénieux à concilier le bohémianisme de son cœur et l'austérité des apparences, qui faisait effacer, avec ses pas, les pas de sa maîtresse dans les allées du jardin où ils se promenaient au bras l'un de l'autre ? Sans compter que, de l'avis de Cléopâtre qui comman-

1. *Les taches d'Encre*, p. 65.
2. *Sous l'œil des Barbares*, p. 184.
3. *Ibid.*, p. 184.
4. *Ibid.*, p. 185.

dait qu'on décapitât ses amants, la volupté exige le mystère !

A l'abri d'un pareil dédoublement, Barrès se fait fort de suivre son rêve intérieur, en dépit des Barbares dont il réussit, par ailleurs, à se servir pour le plus grand bénéfice des parties de son Moi que ne satisfait pas la contemplation désintéressée. Un tel stratagème, parce qu'il nous donne l'air de nous dépenser alors que nous mettons le plus grand soin à nous garder, nous vaudra le double avantage de rester en tête-à-tête avec nous-même et de vivre le plus confortablement possible au milieu d'adversaires.

Au début de sa carrière, Barrès n'hésite pas à voir dans ce divorce la condition de son affranchissement.

Affranchi, à cette époque, effectivement, il l'est. Affranchi des Barbares, il l'est encore du passé aux traditions duquel il se soustrait. Il l'est de la sagesse « aux seins stériles dont il tient la moindre affirmation pour du pédantisme ». Il l'est des lois et de tout ce que l'ordre social implique de convention. Il l'est, enfin, du monde extérieur auquel il ne croit pas.

Il reste seul en face de son Moi. Il a suivi, à la lettre, le conseil du philosophe des *Barbares*. « C'est à vous-même, lui confie ce dernier, qu'il faut vous attacher et non aux imparfaites images de votre âme : femmes, vertus, sciences, que vous projetez sur le monde [1]. » L'avis fut scrupuleusement suivi. Barrès aboutit alors, dans le doute de tout ce qui n'est pas lui, à un individualisme qui n'a d'égal que celui de Stirner ou bien celui, tout provisoire, qui forme le point de départ

1. *Sous l'œil des Barbares*, p. 131.

de la philosophie cartésienne. Avec André Maltère, le jeune homme des *Barbares*, il professe le plus notoire anarchisme.

Ainsi libéré de tout ce qui pouvait entraver son développement propre, mais aussi réduit à son Moi, il ne lui reste plus qu'à l'épanouir en toute liberté. « Ce n'est donc pas que je m'admire tout d'une pièce, mais je m'aime infiniment [1] », ne craint-il pas d'avouer. Cette adoration de soi-même donne lieu à un culte qui a nom égotisme. « Mon moi, dira expressivement Barrès, est jaloux comme une idole ; il ne veut pas que je le délaisse [2]. » Faire de soi un temple et, dans cet asile qui devient le centre d'un monde qu'on crée à sa guise, jongler avec les rêves que, tour à tour, l'on forme et dissipe, voilà, pour le Barrès des *Barbares*, le but suprême de la vie.

II

Mais, pour jouir autant qu'il convient d'un Moi ainsi divinisé sur les ruines de tout le reste, il ne suffit pas de lui consacrer un culte, il faut encore le cultiver. La culture raffinée du Moi, tel est bien, en effet, le sujet d'*un Homme libre*, le second volet du triptyque que Barrès lui dédie.

Cette culture du Moi en est une, au fond, de la sensibilité. Tel que nous connaissons Barrès, cela n'est pas pour nous surprendre. Maurice Barrès est animé d'un furieux appétit de sentir. Fils des romantiques,

1. *Sous l'œil des Barbares*, p. 263.
2. *Ibid.*, p. 204.

dont il aimait à se griser dans la chambre d'étudiant qu'il partageait avec Stanislas de Guaita, il se plaît au désarroi des puissances de l'âme. La tiédeur lui paraît le comble des maux, la passion notre vérité. Il admire Byron et garde envers Don Juan des trésors d'indulgence. « Ne le prenez pas pour un voluptueux frivole, nous exhorte-t-il, mais pour un homme qui s'acharne vers le bonheur et joint à la fureur de ne le point trouver l'amertume de propager la douleur dans le monde [1]. » A l'instar de Nietzsche, Barrès célèbre l'orgueil, l'orgueil et le désir. La haine même, parce qu'elle emporte tout et ramasse notre énergie en faisceau, trouve grâce devant ses yeux. Il aime, en un mot, tout ce qui est excessif, tout ce qui a de l'accent, du « tour de rein », ce qui n'est pas sans le rapprocher, toutes proportions gardées, de Gabriel d'Annunzio. Barrès, en fait, n'apprécie tant l'Espagne, y compris les courses de taureaux auxquelles cependant son instinct répugne, que parce qu'elle est, justement, de tous les pays le plus effréné. Tolède, à qui il ne cesse de revenir comme à une maîtresse adorée, ne retient, en particulier, toutes ses complaisances que pour être « un cri dans le désert ». C'est pour le même motif qu'aux vertus assoupies des Primitifs il préfère la splendeur du XVIe siècle italien, fût-ce celle des Bolonais, qui lui semblent magnifier la passion.

Barrès a un tel besoin de sentir qu'il préfère une émotion douloureuse, voire humiliante, à ne sentir point. Il va, parfois, jusqu'à craindre de ne pas désirer assez, fût-ce de ne pas désirer pleurer. C'est que Barrès

1. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 153.

est un amateur d'émotions. Il ne se contente pas de sentir bonnement, simplement, « bêtement » oserai-je dire, comme tout le monde. Il détaille ses émois, s'en délecte et les savoure. Il est un raffiné curieux de sentiments, qui ne s'inquiète de ceux des autres que pour les comparer aux siens et s'en enrichir.

Avec de semblables dispositions, la culture du Moi ne pouvait devenir chez Barrès qu'un ensemble de procédés en vue de surexciter nos inclinations. « Nous pousserons, annonce-t-il, avec clairvoyance, nos émotions d'excès en excès [1]. » Froidement, sciemment, avec méthode et persévérance, il nous enseigne à mettre du charbon sous notre sensibilité afin d'en jouir le plus possible et, par l'analyse, de décupler notre plaisir. Les deux principes qu'il pose au début d'*un Homme libre* : « Nous ne sommes jamais si heureux que dans l'exaltation », « Ce qui augmente beaucoup le plaisir de l'exaltation, c'est de l'analyser » impliquent évidemment cette conclusion qu' « il faut sentir le plus possible en analysant le plus possible ». Et de fait, *un Homme libre* est le détail des expériences que Philippe institue afin de se conformer à cette maxime d'être, à la fois, ardent et clairvoyant. De son Moi, il ne se préoccupe, en définitive, que de tirer la plus grande somme possible de sons passionnés.

Pour y réussir, il ne recule devant rien, jusqu'à se retirer, avec son ami Simon, dans la solitude de Saint-Germain en Lorraine, où il utilise, en la laïcisant, la « puissante méthode de Loyola ». Il s'y astreint à un véritable mécanisme mental dans le dessein de susciter

1. *Un Homme libre*, p. 43.

en lui l'enthousiasme. « Mon rêve, avoue-t-il, fut toujours d'assimiler mon âme aux orgues mécaniques et et qu'elle me chantât les airs les plus variés à chaque fois qu'il me plairait de presser sur tel bouton [1]. » Désireux de pouvoir se procurer à volonté toutes les émotions, il emprunte aux *Exercices spirituels* leurs plus sûres recettes pour faire jouer les divers ressorts de son âme et prendre soudain toutes les figures qu'il lui plaira en face des circonstances. Convaincu, en outre, que, « par des hardiesses d'hygiéniste et de pharmacien, nous pourrions nous mettre en situation de fournir très rapidement les états les plus rares de l'âme humaine [2] », il ne néglige ni la pharmacopée, ni la cuisine. C'est ainsi que, à l'instigation du jeune homme des *Barbares*, qui réfutait ses sentiments par un long bain vers dix heures du soir et une préparation de chloral, Philippe veille à ce que, dans leur retraite de Saint-Germain, Simon et lui bénéficient d'une nourriture intelligente. Le soir de leur confession solennelle et mutuelle, n'imagine-t-il pas de passer un frac et de mettre des souliers vernis, car « un décor trop familier rapetisse les plus vives sensations [3] ». Plus tard, à Milan, il fouettera son admiration, lente à naître, de formules laudatives, le cri et le geste ne manquant guère — il l'a remarqué — de produire les sentiments qui leur correspondent. Aussi bien, s'il s'enferme volontairement dans une règle aussi étroite qu'un corset, c'est avec le projet de susciter en lui une plus fervente

1. *Un Homme libre*, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 12
3. *Ibid.*, p. 55.

ardeur, puisque, à se restreindre, l'âme gagne en élan. Il a beau jeu, alors, pour soulever sa sensibilité sous l'effort de son imagination, de s'envelopper d'images appropriées et d'un effet puissant, qu'il interpose entre son âme et le monde extérieur.

Ne nous y trompons, en effet. Si, pareil au des Esseintes de Huysmans qui prend la vie « à rebours », Philippe se réfugie dans l'artifice pour s'émouvoir, la raison en est que la sensibilité de Barrès s'affirme, à cette époque, surtout imaginative. De là, ce cabotinage supérieur d'*un Homme libre* que, de son propre aveu, il méprise, mais adore.

Sensibilité imaginative — je ne dis pas imaginaire — on ne peut, à mon avis, mieux définir la sensibilité de Barrès, du Barrès d'*un Homme libre*, du *Sang*, *de la volupté et de la mort* et même d'*Amori et Dolori sacrum*, en un mot du Barrès esthète, dont l'action fut considérable et auquel plus d'un réserve toutes ses tendresses.

Si vous voulez être édifié sur cet aspect de la sensibilité barrésienne, remarquez avec quel soin il transpose ses émotions en matière de pensée. « En trois semaines, d'une vulgaire anecdote, je me suis fait, nous conte-t-il, un souvenir délicieux que je puis presser dans mes bras [1]. » Attentif à ennoblir ses impressions de symbolismes vagues et pénétrants, elles ne deviennent dignes de l'émouvoir qu'après cette opération. « Et maintenant Séville, avec la distance, a fait son œuvre d'enchantement. Elle m'apparaît, après une année, ruisselante de splendeurs [2]. » Barrès amplifie, en effet, ses émois de

1. *Un Homme libre*, p. 241.
2. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 157.

tout ce qu'il leur ajoute, à telles enseignes que la réalité le touche beaucoup moins, en définitive, que ses propres combinaisons imaginaires. L'aventure qu'il met sur le compte de Philippe l'Arabe caractérise assez bien son état d'esprit. « Le hasard fit que, dans l'orgie militaire qui suivit son départ, un incendie terrible se déclara où presque toutes les femmes furent brûlées. Le César voulut qu'on leur rendit les honneurs, mais il avait pleuré à l'idée qu'elles étaient périssables et il ne pleura point qu'elles périssent [1]. » Est-il si différent le chagrin de Barrès pleurant la mort de Venise, mais qui ne voudrait pour rien au monde que sa plainte la relevât ? Il l'avoue d'ailleurs : ce n'est pas l'absence des choses qui l'attriste, mais l'idée qu'un jour, s'il les désirait, il pourrait en être privé. La petite princesse Marina va plus loin, qui murmure à son amant qu'elle préférerait le voir mort, pour qu'il ne lui restât plus alors qu'à soigner son image ! Avec une semblable mentalité, il va de soi que, pour s'émouvoir, il n'est pas besoin du réel. Les fictions qu'on ne doit qu'à soi-même en tiennent lieu avec avantage. A peine la réalité sert-elle de prétexte. C'est ainsi que Philippe se déchire de regrets, dont il se délecte, en souvenir de l'abandon d'une femme à laquelle il ne tient pas. Revers de la médaille ! il en vient après plusieurs exercices de ce genre, à ne plus savoir distinguer, au juste, quels sont ses sentiments. « O mon âme, implore-t-il, enseignez-moi si je souffre ou si je crois souffrir, car, après tant de rêves, je ne puis le savoir [2]. » N'est-ce pas admirable ?

1. *Sous l'œil des Barbares*, p. 140.
2. *Ibid.*, p. 116.

Pour enrichir ce Moi, qui est, non seulement à défendre, mais à recréer chaque jour, Philippe s'avise de faire appel à des intercesseurs de l'espèce de Benjamin Constant et de Sainte-Beuve, ces analystes de l'âme à qui il demande d'éclairer la sienne. Bien plus, il tâche de se modeler sur eux. Aussi bien, Barrès admet qu'il existe des stations idéologiques aussi puissantes sur l'imagination que des stations thermales sur certains tempéraments.

Mais cela ne lui suffit pas. Bientôt, il s'évade de sa cellule de Saint-Germain pour courir le monde, afin de se composer de beaux rêves avec tout ce que la nature, l'art et l'histoire peuvent offrir de thèmes à son imagination et, partant, d'occasions de sentir.

Et, d'abord, si la nature, qu'elle soit vierge ou aménagée par l'homme, est une illusion, c'est une illusion héréditaire que nous ont léguée Adam et Ève. N'étant plus en harmonie avec eux-mêmes par suite de leur désobéissance, ils se séparèrent des choses. Or, comme nous ne pouvons, par leur faute, supprimer ces choses, il importe non seulement de nous en accommoder, mais d'en tirer le meilleur parti en faveur de notre Moi. Aux préceptes, Barrès joint l'exemple.

Imbu de cette idée que tout paysage est un état d'âme objectivé, Maurice Barrès ne manque pas de voir dans chacun d'eux une pensée qui demande à pénétrer les cœurs, sans compter que, très enclin à saisir ces correspondances que Selma Lagerlöf appelle des « liens invisibles », il est infiniment sensible à ce que, non seulement l'histoire, mais le contact quotidien des hommes prêtent de sens à la nature. « Dans ces plaines (de Lombardie), se plaît-il à noter, on peut suivre jour par

jour la mobilité des saisons, et je songe au visage de Virgile qui rougissait aisément. Au printemps, ces arbres me tendent leurs branches fleuries avec l'innocence infiniment civilisée des Luini et, quand l'automne les charge de fruits, tout ce Veneto agricole se fait sociable et voluptueux comme un concert de Giorgione [1]. » Aux lacs italiens, frères des jardins enchantés d'Armide, il reproche leur complaisance, tandis que, devant Sparte, il respire la magnanimité. Et nul n'ignore la prédilection qu'il a toujours éprouvée pour l'étroit plateau de Sion-Vaudémont, la future colline inspirée, parce qu'il s'y est toujours senti saturé de Lorraine. A fortiori, les villes lui semblent-elles incarner des volontés collectives. C'est ainsi que Tolède lui représente l'image de l'exaltation dans la solitude, alors que Venise lui apparaît toute chargée des rêveries de ses admirateurs. Il n'est pas jusqu'aux objets à qui la caresse du toucher, du regard et de la voix ne lui semblent infuser quelque chose de spirituel.

Aussi Barrès ne se satisfait de la contemplation d'un paysage qu'après avoir compris sa signification morale, ou, comme il dit, son secret. « La beauté du dehors, confesse-t-il, jamais ne m'émeut vraiment [2]. » Les plus beaux spectacles ne lui sont, en réalité, que des tableaux psychiques dont il lui faut à tout prix déchiffrer l'expression morale.

Mais cela, il l'a très bien vu, ne peut être le résultat que d'une longue fréquentation ou, mieux encore, d'une lente adaptation. Un cas de mimétisme moral,

1. *Amori et Dolori Sacrum*, p. 11.
2. *Un Homme libre*, p. 183.

voilà ce que représente pour lui un beau voyage. Jugez-en : « Dans Tolède, nous confie-t-il, j'ai vécu une certaine vie toute livrée aux influences du lieu et telle que, dans mon souvenir, certaines de mes heures se plaçant auprès des tableaux du Greco formaient une suite à son œuvre. [1] » C'est que, pour comprendre, il ne suffit pas d'analyser, il faut encore sortir de sa frigidité, s'émouvoir, intéresser son cœur. Sans doute, Barrès ne néglige aucune source d'information, lui qui, lors de sa visite à Combourg, ira consulter le cadastre afin de mieux participer aux songes qu'entretenait Chateaubriand dans sa lande. De même, à Aigues-Mortes, se garde-t-il bien de fermer l'oreille aux renseignements que lui fournit l'ingénieur Charles Martin, l'adversaire. Dans un endroit quelconque, Barrès n'a de cesse qu'il ait trouvé un point d'où subordonner à l'ensemble les détails. Ne nous y trompons pas, cependant : il n'use de toute cette stratégie que pour diriger et fortifier ses sympathies qui, seules, lui paraissent à même de lui révéler l'âme d'un pays, site de nature ou cité des hommes.

Qu'il y ait beaucoup d'artifice dans cette manière d'interroger la nature, on ne peut le contester. Il est fort difficile de faire le tri entre ce qui lui appartient au juste et ce que Barrès lui ajoute. Souvenirs d'histoire et d'art, qu'il s'agisse de Fabrice ou du Corrège à Parme ; de Byron, de Dante et de Garibaldi à Ravenne ; de Shelley à Pise ; de sainte Catherine et du Sodoma à Sienne, parent et transforment sa vision de toutes les féeries que ces réminiscences déclanchent dans son ima-

1. *Greco ou le Secret de Tolède*, p. 66.

gination. Comment, d'ailleurs, nous étonner de ce mélange d'arbitraire et de réalité qu'on retrouve dans les impressions de Maurice Barrès, étant donné que, d'après lui, le monde est, en partie, notre création et, en tout cas, celle des générations antérieures ? Ainsi se justifie son attitude, en même temps que le rôle confié à ses facultés créatrices, en face des paysages auxquels il ne demande, en l'ébranlant, que de provoquer son émoi.

Barrès ne réclame pas autre chose de l'art. Il lui est seulement un prétexte à sentir d'autant plus précieux que, produit de l'émotion esthétique, — émotion intellectuelle par excellence, — il s'adresse à cette sensibilité imaginative, qui est la dominante de Maurice Barrès. Ainsi, grâce à la répercussion sur cette sensibilité des œuvres artistiques, est-il merveilleusement apte, pour en tirer profit, à déchiffrer leur signification. « C'est peu d'avoir consciencieusement tourné autour d'une belle chose : l'essentiel, enseigne-t-il, c'est de sentir sa qualité morale et de participer au principe d'où elle est née [1]. » Quelles lumières, alors, n'en retire-t-on pas ! Barrès sait fort bien que l'art, parce qu'il dérive de la sensibilité, renseigne sur la société et les personnes mieux que n'importe quoi. En conséquence, il s'est toujours servi de son témoignage pour saisir et, partant, s'assimiler les états d'âme étrangers. De là, le soin avec lequel il visite les villes anciennes, les musées et tout ce qu'il soupçonne devoir conserver, dans un beau cadre, un peu des sentiments d'autrefois. Il y réchauffe et y éprouve son Moi, ainsi qu'on le

1. *Colette Baudoche*, p. 144.

peut voir au profit qu'il a su tirer de Michel-Ange, de Vinci, du Corrège, de Sodoma, de Greco et de tant d'autres ! Du récit de ses expériences sentimentales, *du Sang, de la Volupté et de la Mort* abonde.

Aussi bien, la sensualité, dont ce titre révèle la poursuite, est moins, pour Barrès, un but qu'un moyen de faire vibrer certains coins inexplorés de son Moi. A cet effet, tout lui est bon. Il utilise, si j'ose dire, nos divers sens. Ouvert, autant qu'un Goncourt ou qu'un Loti, à toute l'étendue de leur gamme, il voudrait recueillir, en outre des bruits, des couleurs et des formes, les sensations indéterminées qui flottent autour de nous sans que nous les puissions toujours discerner. Extrêmement sensible, notamment, à la qualité de la matière, il appuie sa main dans la cathédrale de Tolède sur une balustrade de jaspe, « précieuse au toucher, nous dit-il, comme un beau corps de femme » [1]. A retenir, dans le même ordre d'idées, la singulière distraction qu'il attribue à la petite princesse Marina : » « Quand j'avais douze ans, se rappelle celle-ci, j'aimais, sitôt seule dans la campagne, à ôter mes chaussures et à enfoncer mes pieds dans la boue chaude. J'y passais des heures et cela me donnait dans tout le corps un frisson de plaisir [2]. » Tout de même, ainsi que chez Baudelaire qu'il a beaucoup médité, les parfums jouent un grand rôle dans l'œuvre de Barrès : œillets de Cordoue, magnolias des îles Borromées ou senteurs de décomposition qu'exhale la lagune vénitienne.

Mais Barrès ne s'en tient pas là. Curieux dès son

1. *Greco ou le Secret de Tolède*, p. 84.
2. *L'Ennemi des Lois*, p. 49.

jeune âge, ainsi qu'en témoignent *les Taches d'Encre*, des poëtes maudits, il sent trop pour s'en tenir aux grosses sensations. Brûlé, à la suite de ces raffinés, de convoitises inédites, il s'est élancé, comme eux, en quête du rare. « La dignité des hommes de notre sorte, proclame-t-il, est attachée exclusivement à certains frissons que le monde ne connaît ni ne peut voir et qu'il faut multiplier en nous [1]. » Ces frissons, il tâche de les cueillir aux extrêmes pointes de sa sensibilité, au risque de tomber dans l'étrange, conjoncture, du reste, si peu faite pour l'effrayer qu'il n'y a pas d'autre cause, en vérité, que l'attrait du bizarre à sa prédilection pour Greco. Il lui sait gré d'exprimer d'une manière réaliste, ainsi que lui-même s'y applique, les plus extraordinaires spasmes de l'âme.

De tels spasmes, Barrès ne se contente pas de les demander à l'étrange. Il pousse jusqu'au malsain sa fièvre de sensations. Comment en serait-il autrement ? A trop sentir, celui qui en fait sa loi s'émousse et se blase. Ce n'est pas en vain que Barrès se rappelle la désillusion des mains pleines, quand, enfant comblé de jouets, il restait épuisé, de longues journées d'étrennes, pour avoir trop désiré les arches de Noé en couleurs. « Il arrive un moment, a-t-il avoué depuis, où les livres qu'on préférait ne sont plus de beaux livres parce qu'ils cessent de rien nous donner : nous leur avons tout pris [2]. » De sa chère Bérénice, même, il parvient à se rassasier. Or, à une sensibilité ainsi affaiblie par ses propres excès, des piments inédits

1. *Un Homme libre*, p. 86.
2. *Greco ou le Secret de Tolède*, p. 80.

sont indispensables. Quand on a épuisé toutes les émotions normales — fussent-elles rares — il ne reste que les perverses. Barrès devait d'autant moins y échapper que sa clairvoyance ne fut pas sans contribuer à le tarir. « Sous couleur d'être analystes, reconnaît-il, nous ne sommes que des nihilistes, des âmes sèches, des cerveaux incapables de sentir efficacement et avec suite, organisés uniquement pour la sensation [1]. » Aussi le voyons-nous bientôt, afin de réveiller ses sens engourdis, se faire complaisant à la sensualité plus que suspecte de Sodoma, comme aux amours séniles et à la passion ambiguë de Bérénice pour son amie Bougie-Rose. Il n'est pas jusqu'aux prostitutions asiatiques qui, un moment, ne le tentent.

Ce besoin d'émotion qui tourmente Barrès est tel qu'il préfère souffrir à n'être point ému. Que dis-je! Il recherche la souffrance, parce qu'il est persuadé qu'il n'y a pas de volupté profonde sans brisement de cœur. A Venise, ne s'abandonne-t-il pas à la plus stérile mélancolie en savourant tout ce que sa situation offre de poignant et d'amer? Il bénit la maladie, la fièvre, car pour les fiévreux tout est fièvre. L'épouvante même, qui « attire les êtres de qui les nerfs ont épuisé beaucoup de façons de s'émouvoir » [2], lui paraît désirable. Il en arrive à vouloir s'infliger des douleurs. « J'aspirais à souffrir et à frapper mon corps, avoue-t-il, parce que son épaisse indolence opprime mes jolies délicatesses [3]. » Et comme si cela ne suffisait encore pas, il

1. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 88.
2. *Ibid.*, p. 151.
3. *Un Homme libre*, p. 60.

souhaite y joindre l'humiliation, qui est la seule forme d'épreuve qui l'affecte et le baigne profondément, tant il est vrai que, dans la sensation, il recherche moins le plaisir en lui-même qu'une circonstance où s'émouvoir et, peut-être bien, le plaisir intellectuel, non pas de sentir, mais de savoir qu'on est ému.

A plus forte raison, Barrès goûte à s'apitoyer une grande volupté. « Pour ébranler les ondes profondes de notre conscience, les cordes de l'idéal, rien ne vaut, assure-t-il, les beautés de léproserie [1]. » Tant y a qu'à la beauté saine il préfère la beauté meurtrie. « Saurais-je t'aimer, se demande-t-il au sujet de Bérénice, si tu devenais joyeuse et simplement heureuse [2] ? » Il aime d'autant plus une belle chose qu'elle est plus menacée. « Une merveille qui est en train de disparaître, voilà le trait, déclare-t-il positivement, qui complique de fièvre toute volupté. Être périssable, c'est la qualité exquise [3]. » Aussi bien, sa particulière inclination pour Venise est faite, en grande partie, de ce que, sous l'action du soleil et des eaux, cette ville est déjà entrée en agonie. De cette agonie, Barrès surveille, en amateur, les progrès. Tout de même, il suit, pour en relever son plaisir, les traces que le temps, cet inéluctable acheminement vers la mort, imprime sur le corps de son amante. « Voir dans nos bras notre maîtresse se détruire, cela, estime-t-il, parfait d'une incomparable mélancolie le plaisir qu'elle nous procure [4]. » Par une substitution coutumière, il en vient à aimer pour lui-même le relent de

1. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 41.
2. *Le Jardin de Bérénice*, p. 261.
3. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 145.
4. *Ibid.*, p. 141.

la pourriture. Ravenne, civilisation qui se délite, l'intéresse surtout par les miasmes qu'elle dégage. Pour le Barrès de cette période, comme pour tous ceux qui cherchent l'infini dans la sensation, la mort, dont il redoute l'approche, lui devient un excitant à mieux jouir ; d'autant que sa perspective exagère le contraste entre la beauté et sa décomposition, le plaisir et sa fragilité.

L'opposition n'est-elle pas, du reste, l'un des aiguillons préférés de Barrès pour obliger à se cabrer sa sensibilité ? Le jeu des antithèses ou, comme il le dit, des jets alternés lui est cher. « Il faut le goût de la cendre, recommande-t-il, dans la coupe du plaisir » [1] ou celui du péché dans un passé d'honneur, d'amour et de religion. Écoutez, à ce propos, ce que le spectacle de Lourdes agite de convoitises en son for intérieur. « Sur cette terre mangée de baisers, nous confie-t-il, si j'avais vu se mettre à genoux des jeunes femmes désirables, c'eût été presque insupportable d'extrême volupté [2]. » Aussi bien, le plaisir qu'il éprouve de son propre abaissement n'est pas étranger à l'opposition, que lui ménage ce dernier, entre l'humiliation présente et la vertu qu'il s'estime digne d'atteindre. Pareillement, si l'ironie dessèche, à certains moments, sa sensibilité, elle la surexcite à d'autres par les alternatives de moquerie et d'amour dont elle scande ses élans. N'est-ce pas, enfin, le bénéfice de semblables alternances qui porte Barrès à mettre son plaisir dans une existence en partie double ?

1. *L'Appel au soldat*, p. 21.
2. *Les Amitiés françaises*, p. 222.

Cette recherche du contraste, unie au penchant qui l'entraîne de demander à la pitié un excitant, devait, faute d'occasions où s'attendrir, inciter Maurice Barrès à en faire naître, autrement dit à faire souffrir de propos délibéré. « Si la rudesse de Tolède ne suffisait pas pour opprimer Bérénice et pour nous la faire attendrissante, ainsi qu'il est nécessaire, par un dernier trait, n'hésite-t-il pas à dire, nous saurions l'affliger [1]. » Cela, si je ne me trompe, côtoie le sadisme. Delrio, son amateur d'âmes pour qui la gêne d'une jeune fille est une délicate volupté, s'y aventure quand il prie sa demi-sœur de ne porter que des chemises de toile rudes et grossières, car « il lui plaisait que cette façon de cilice atténué le liât constamment, dans l'esprit de la jeune fille, à une gêne d'ordre si intime » [2]. Cette volupté-là est bien de l'espèce de celle que Barrès envie au vieux Kourchid-pacha qui fit coudre dans des sacs et jeter ses femmes à la mer. Elle explique le rêve qu'il ose former de convaincre celle qu'il aimerait d'entrer à la Réparation ou bien au Carmel pour appliquer les doctrines qu'il honore et réparer les atteintes qu'il leur porte !

En tout cas, rien ne prouve mieux que Barrès cherche moins à jouir directement des personnes et des choses qu'il ne s'en sert pour émouvoir son imagination. Sites, œuvres d'art, souvenirs, sensations, amis ou maîtresses ne sont que des aliments à sa sensibilité qu'il tâche d'utiliser au mieux de ses émotions. L'Homme libre ne prend à rien un intérêt sérieux :

1. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 30.
2. *Ibid.*, p. 30.

hors lui, il ne s'attache à quoi que ce soit au monde. « Eh ! que m'importe cette ville périssable ? se laisse-t-il aller à dire à propos de Venise. Elle n'était qu'un quai de marbre où j'attachai quelques minutes mon embarcation [1]. » Il appelle Bérénice et Simon les deux meilleurs trapèzes de sa gymnastique morale, les plus belles raquettes qu'ait trouvées son imagination. L'amitié ne lui est qu'un tremplin comme l'amour. S'il pleure Jules Tellier, c'est uniquement parce que certaines cellules de son cerveau, celles qui travaillaient pour le plaisir de s'accorder avec lui, demeureront désormais sans emploi. Et, quand, à la mort de Boulanger, Sturel vient mettre dans ses yeux une dernière image du Général, il ne cherche pas à s'assurer le souvenir d'une haute amitié, mais bien un principe exaltant à prendre dorénavant la force de haïr. Pour ce qui est des femmes, Barrès leur sait gré de renfermer « de bons éléments, qu'un délicat parfois utilise pour se faire à soi-même une belle illusion » [2]. Dans l'univers entier, pour tout dire, l'égotiste d'*un Homme libre* ne souhaite, en somme, que de se contempler.

Il n'est pas jusqu'à la vie active dont il ne tire parti pour agrandir le clavier de ses émotions avec un soin d'autant plus jaloux que l'action lui apporte le machiavélique plaisir du dédoublement que présente, au surplus, le contraste entre une vie secrète toute de recueillement et une vie publique agitée des multiples secousses dont la politique, où Barrès devait entrer en 1889 comme député de Nancy, est ineffablement pro-

1. *Amori et Dolori Sacrum*, p. 118.
2. *Un Homme libre*, p. 33.

digue. A côté de Taine, qui symbolise pour lui la contemplation, Barrès — ne l'oublions pas — fit toujours, dans ses oraisons, une grande place à Napoléon. A dater d'*un Homme libre*, aussi bien, Barrès ne conçoit plus seulement l'action comme une cuirasse contre le vulgaire, mais comme une ressource pour son Moi. « La campagne anti-parlementaire n'a pas abouti, mais Sturel, fait remarquer Barrès, vient d'activer son développement propre [1]. » Qui plus est, la gloire, dont Barrès est friand, lui apparaît désormais comme un excellent facteur d'agrandissement intime. « Le sortilège de la gloire dépasse, reconnaît-il, toutes les magies de l'amour, car la vieillesse ni la mort ne la peuvent exorciser [2]. » Avec quelle ardeur, encore adolescent, ne l'appelait-il pas déjà du meilleur de ses vœux ! « Quand j'avais 19 ans et que je vis le grand Victor Hugo tout croulant de vieillesse, je souhaitai d'avoir ses 80 ans ; joyeusement, pour vivre ses dernières heures de gloire, j'aurais donné les longs espaces ouverts devant moi [3]. » Mais qu'est la gloire sans la puissance ? « La fumée d'un rôti qu'un autre mange [4]. » Aussi Barrès désire-t-il passionnément le pouvoir, dans l'intérêt même de son Moi. En attendant, il se vante d'avoir trouvé dans les affaires publiques des joujoux à ses parties basses, qui, grâce à elles, lui laissent la paix. Le jeune homme des *Barbares* a fait, du reste, des progrès. Ayant observé « qu'avec un peu d'alcool et

1. *Leurs Figures*, p. 269.
2. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 109.
3. *Ibid.*, p. 109.
4. *Amori et Dolori Sacrum*, p. 39.

des viandes saignantes à ses repas, avec aussi de l'argent dans sa poche » [1], on peut affronter les hommes sans danger et que « comme l'onagre par le nez » on peut les maîtriser « en les empoignant par leur vanité » [2], il craint moins leur grossier contact. D'un mot, il se jette dans la mêlée, qu'il souhaite même héroïque, avec l'espoir d'y trouver des émotions fortes, de quoi féconder, en fin de compte, son domaine intérieur, qui, seul, compte toujours pour lui. Témoin cette déclaration d'*un Homme libre* qui ne prête pas, on en conviendra, à la moindre équivoque : « Soyons convaincus, y est-il annoncé, que les actes n'ont aucune importance, car ils ne signifient nullement l'âme qui les a ordonnés et ne valent que par l'interprétation qu'elle leur donne [3]. »

Le Barrès d'*un Homme libre*, *du Sang de la Volupté et de la Mort*, est donc bien, quoi qu'il ait pu prétendre depuis, une dilettante, mais un dilettante d'une assez singulière espèce.

L'Homme libre, sans doute, accueille d'où qu'ils viennent tous les frissons afin de jouir méthodiquement de toutes ses ressources. Il se morcelle, cela va de soi, en un grand nombre d'âmes, dont « les unes vont à l'église, les autres en mauvais lieu » [4], avec l'intention bien arrêtée de vivre, en beauté, plusieurs vies. « L'homme qui me plaît, je le compare à une belle troupe dramatique où divers héros tiennent leur

1. *Un Homme libre*, p. 245.
2. *Ibid.*, p.245.
3. *Ibid.*, p. 246.
4. *Ibid.*, p. 244.

rôle pour rien, pour employer leurs forces [1]. » Ce sont ses propres paroles. Se prêter à toutes les passions sans se donner à aucune, voilà, en effet, le mot d'ordre. Au moment même où, agenouillé entre les genoux de Madame de Nelles, Sturel la remercie tendrement, son imagination se compose ailleurs des plaisirs et des inquiétudes. Pour Philippe, aussi bien, les désirs, les ardeurs, les aspirations seuls importent. Sans souci du but, il s'amuse aux moyens, c'est-à-dire de lui-même. « Il faut que je veille et que je me tienne en main pour pénétrer un jour prochain, décide-t-il, dans un univers que je vais délimiter, approprier et illuminer, et qui sera le cirque joyeux où je m'apparaîtrai dressé en haute école [2]. »

Du moins, à l'inverse du dilettante ordinaire qui se contente d'impressions à fleur de peau, Barrès sent beaucoup et fortement. De fait, il apporte une ardeur exaspérée aux expériences qu'il imagine, car, s'il est détaché de l'univers, il ne l'est point de ses émotions. Ses états d'âme ont, à ses yeux, une importance capitale, et s'il a garde de se livrer aux objets qui les provoquent, il s'abandonne, en revanche, à eux tout entier. C'est l'attitude qu'il conseille à ses disciples, quand il leur recommande d'être, à la fois, ardents et sceptiques. « Faisons, dit-il, des rêves chaque matin et avec une extrême énergie, mais sachons qu'ils n'aboutiront pas [3]. » On ne saurait mieux dépeindre le Barrès du *Sang, de la Volupté et de la Mort*, et aussi d'*Amori et Dolori Sacrum* qui, même après *Colette Baudoche*,

1. *L'Ennemi des lois*, p. 173.
2. *Un Homme libre*, p. 83.
3. *Ibid.* Dédicace, p. XXIII.

n'est pas tout à fait mort, ainsi que son ouvrage sur le *Greco* nous en apporte l'assurance.

Le Barrès de cette période, en tout cas, est un grand artiste qui présente, dans leur plein éclat, les remarquables vertus d'expression dont le jeune homme des *Barbares* avait déjà su nous charmer.

Les nuances qui faisaient le haut prix de son art se sont fondues davantage pour former un tout plus harmonieux et mieux équilibré. L'ironie n'apparaît plus qu'en sourdine, moins par entrées soudaines qu'en guise d'accompagnement. L'idéologie même s'est faite discrète. En même temps, tandis que Loti s'épanche, la phrase de Barrès se contracte en formules, autour desquelles viennent se grouper un riche essaim d'impressions convergentes et de souvenirs concrets. Rien n'égale la splendeur, je devrais dire la magie, dont nous éblouit alors la sensibilité ardente et documentée de Barrès. On ne peut mieux la comparer qu'à cette poésie des grandes profondeurs qu'il crut, un jour, percevoir dans l'intérieur de la cathédrale de Tolède. Quelle description plus éclatante peut-on trouver dans la littérature française que cette peinture du soleil couchant sur la lagune de Venise, qui forme le centre du livre où il célèbre sa beauté ! Fait inaccoutumé, au sentiment des ensembles Barrès joint la vision du détail. Écoutez, plutôt, cette incomparable analyse du silence que tous ceux qui la visitent apprécient dans la cité des doges : « Ce silence, à bien l'observer, n'est pas l'absence de bruits, mais absence de rumeur sourde : tous les sons courent nets et intacts dans cet air limpide où les murailles les rejettent sur la surface de la lagune qui, elle-même, les réfléchit

sans les mêler [1]. » A cette finesse de touche répond un pouvoir de synthèse qui résume d'un trait significatif, — où l'essentiel se condense, — les hommes, les villes, les œuvres et les paysages. Aussi bien, comme tous les grands écrivains, Barrès est fertile en alliances inédites de mots, qui traduisent, je ne dis pas des idées, mais des impressions nouvelles en ordonnant leur mesure et leur rythme.

III

Quelques satisfactions qu'il procure et à quelque réussite d'art qu'il conduise, l'égotisme, cependant, a des limites : ce sont les limites mêmes du Moi. Avec son ardeur à tout embrasser, mais aussi à tout disséquer, Barrès ne tarda pas à s'en rendre compte. Dès *Bérénice*, ou bien avant, dès le soir d'Haroué, — qui a l'accent d'un repentir au plein milieu d'*un Homme libre*, — une déception commence à poindre.

D'abord, Barrès s'aperçoit bien vite qu'on ne peut jouir de tout à la fois. Il s'attriste de ce qui lui manque et de ce qui ne peut pas ne point lui manquer. Quoi qu'il veuille, son invincible égotisme se heurte à des barrières infranchissables. Si libéré qu'il se proclame des Barbares, il est bien obligé, notamment, de s'incliner devant leur psychologie. La constatation s'en impose. « C'est en écoutant les légendes des autres que nous commençons à limiter notre âme ; nous soupçonnons qu'elle n'occupe pas la place que nous croyions dans l'univers [2]. »

1. *Amori et Dolori sacrum.*
2. *Sous l'œil des Barbares*, p. 59.

Le sentiment de notre fragilité et de tout ce que la vie contient d'éphémère l'assaille avec plus d'insistance encore. Au cours des *Amitiés françaises* revient sans cesse à son esprit l'obsession du trou vers lequel il s'imagine que le pousse son jeune fils déjà fort. La hantise de la mort se mêle, pour lui, aux vertes ramures, à l'audace joyeuse des oiseaux, à son émoi devant la beauté. A tout les tournants, son hideux spectre lui apparaît. « Après avoir beaucoup attendu de la vie, de cette brève promenade qu'il nous est donné d'accomplir à travers la réalité, on voit bien, se laisse-t-il aller à soupirer, qu'il faudra mourir sans avoir rien possédé que la suite des chants qu'elle suscite dans nos cœurs [1]. » En vain, à défaut du rossignol qui éternellement nous fuit, il prétend se satisfaire des trilles soutenus et frémissants qui s'échappent de son gosier et dont la mélodie exalte nos puissances d'amour, d'honneur et de contemplation : la nostalgie du divin chanteur ne le lâchera plus.

Enfin, le soin avec lequel il scrute et expérimente son Moi ne pouvait que l'édifier sur tout ce que l'égotisme présente de superficiel. Bérénice, aidée sans doute du philosophe Hartmann, lui révéla, sur la surface du Moi qu'éclaire l'intelligence, un fond inconscient d'une telle profondeur que la zone explorée ne forme qu'une mince pellicule au-dessus d'un abîme. Sous le Moi rationnel, il devine un Moi inconscient, un Moi spontané identique à l'instinct. Or, plus il ira, plus Barrès se fiera aux inspirations de ce dernier Moi, qui ne doit rien aux livres ; que les livres, au contraire, offusquent. « Quand je veux parler avec un homme, je ne prends pas un « paysan ins-

1. *Les Amitiés françaises*, p. 251.

truit » ; c'est un bêta qui ne comprend rien. J'apprends des « illettrés » ; ils savent le nom des oiseaux et des plantes, leurs mœurs et leur emploi ; ils ont des mots vivants auxquels ils peuvent rattacher des idées, des impressions de chez eux [1]. » Barrès partage de tous points cet avis. Il compare, à maintes reprises, une culture qui n'emprunte rien aux bibliothèques à une eau jaillissante auprès d'une citerne. Il félicite Wagner d'avoir, dans son *Parsifal* et ailleurs, glorifié l'impulsion native, la force qui fait agir avant même que nous l'ayons signalée : s'y abandonner lui semble le plus sûr moyen de nous conduire. Prenons, dirait-il volontiers, exemple sur les animaux. Ils savent, eux, ce qui leur convient. N'y a-t-il pas plus de bon sens dans l'ânon des *Barbares* que dans la cervelle du philosophe qui se prélasse sur son dos ? Barrès, aussi bien, aime les bêtes pour la gravité qui se lit au fond de leurs prunelles. Il ne comprend pas que nous limitions notre sympathie aux chiens et aux chats, alors que tout animal est près de nous, sous une forme agréable, un peu de vie pure de tout mélange pédant. Beaux yeux des mules de Séville, « dont la douceur et la gravité passent les plus beaux regards d'amour [2] », et vous canards « un peu viveurs et dandineurs [3] », Maurice Barrès vous a réhabilités Ne nous apprenez-vous pas à suivre notre instinct, car c'est, en réalité, pour y obéir que nous devons repousser les Barbares, autrement dit ne subordonner notre nature à aucune autre ? Bérénice, petite bête de

1. *L'Appel au soldat*, p. 368.
2. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 147.
3. *Le Jardin de Bérénice*, p. 81.

joie et de liberté, nous montre la tristesse de l'instinct contrarié. Ne dressons donc ni les chiens, ni nous-mêmes. « Un chien qui sait vous lécher quand vous pleurez et rire si vous le menez à la promenade est un bon chien et n'a que faire de porter les journaux et autres gentillesses [1]. » A prétendre diriger la nature, nous risquerions de l'égarer. Semblablement, il convient d'écouter la voix populaire, car les hommes qu'unit une passion commune créent une âme qui « dépasse tout individu en énergie, en sagesse, en sens vital [2] ».

A force de s'analyser, le Moi de Barrès prend, en résumé, une conscience de plus en plus profonde du monde, qui lui apparaît, non plus comme le produit exclusif de notre Moi, mais comme l'œuvre du fond inconscient où nous puisons tous, ainsi que des sources différentes à une même nappe souterraine.

Le dilettantisme de Barrès ne pouvait résister à ces constatations. Aussi bien *le Jardin de Bérénice*, qu'il projetait — détail significatif — d'intituler *Qualis artifex pereo*, sonne le glas d'une telle attitude. « Posséder les furtives images de toutes les souffrances et de tous les bonheurs, cela valut-il jamais, pour remplir nos jours, une seule fièvre émouvante [3]? » en vient-il à se demander. Et puis, ces bonheurs et ces souffrances que le dilettante croit se procurer ne sont-ils pas, au fond, illusoires? Sait-on jamais si on les ressent pour de bon ? Les sentiments tout intellectuels ne

1. *L'Ennemi des Lois*, p. 87.
2. *Le Jardin de Bérénice*, p. 222.
3. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 117.

sont-ils pas comme au visage son reflet dans une glace? Barrès finit par soupçonner ce qu'il y a de duperie à vouloir cultiver tous les émois et que, sous couleur de tout sentir, le dilettante aboutit, peut-être, à ne plus rien sentir du tout. « Perpétuelle curiosité, c'est mort sans cesse renouvelée [1]. »

Au surplus, loin de le concentrer, le dilettantisme préside à la dispersion du Moi. Son plus sûr effet consiste à l'émietter en toutes sortes d'aventures. « Je suis, gémit Philippe, un jardin où fleurissent des émotions sitôt déracinées..... Je suis perdu dans le vagabondage, ne sachant où retrouver l'unité de ma vie [2]. »

Or, remarquons-le, en dépit de son scepticisme, Barrès a toujours aspiré à la certitude. Déjà, dans *les Taches d'Encre*, il blâme Renan d'avoir été le plus parfait artisan qui se soit rencontré de nihilisme moral. Lisez, d'autre part, la lettre de Sénèque le Philosophe à Lazare le Ressuscité : l'homme qui réserve ses passions pour le jeu de sa chapelle intime s'incline devant le fanatique qui en inspire ses actes. Au surplus, Barrès a toujours répudié l'art pour l'art et, quoi qu'il y paraisse, n'a cessé de nourrir l'ambition d'apprendre en émouvant. La trilogie du *Culte du Moi*, entre autres, vise si bien à dispenser un enseignement que, dans l'*Examen* dont il l'a fait suivre, il appelle la discussion sur les théories qu'il y émet. Barrès, enfin, est épris de stabilité au point que, si la mort l'effraie, c'est précisément parce qu'il lui dénie toute assurance. Cette assurance, par contre, il la découvre en approfondissant son

1. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 113.
2. *Le Jardin de Bérénice*, p. 109.

Moi. L'analyse lui confirme, ce que Bérénice lui laissait entrevoir, que notre inconscient rejoint nos semblables, dont il nous fait participants, de sorte que c'est, au juste, par égotisme, je dirais presque par un égotisme bien entendu, que Barrès sort de son isolement.

Car il en sort. En effet, après avoir acquis la certitude que l'inconscient le rattache au fonds commun qui nous réunit tous, Barrès s'ouvre au sens social.

Aux obsèques de Victor Hugo, Sturel ne se rappelle-t-il pas « l'unité mystérieuse de toutes les manifestations de la vie »[1] ? Elle est telle à ses yeux qu'elle relie les hommes non seulement entre eux et aux animaux, mais à la nature entière. La solidarité d'âme, n'est-ce pas ce que Barrès recherche à Metz, à Sainte-Odile, à Venise, à Séville, à Sparte, à Athènes et, par-dessus tout, à Sion-Vaudémont, partout, en un mot, où le portent ses pas errants et où le ramène son inextinguible nostalgie ? N'est-ce pas elle qui donne son prix à l'Académie française, ainsi que son discours de réception nous en avertit ? « La plupart des raisons qui peuvent convaincre un écrivain de solliciter vos suffrages, c'est qu'à s'asseoir parmi vous il devient le confrère, non seulement d'une élite vivante, mais encore de tous vos prédécesseurs, le confrère, après leur mort, d'une suite incomparable de poètes, de savants, de philosophes, de politiques, de prêtres et de grands seigneurs qui ont travaillé la Société française[2]. » Barrès nourrit le sentiment que la solidarité s'étend ainsi au passé, à

1. *Les Déracinés*, p. 45.
2. *Discours de réception*, 17 janvier 1907, p. 1.

un passé qui, à le bien prendre, conditionne son Moi. Il s'aperçoit que l'individu ne compte guère, et qu'à prétendre se séparer de la société, qui le supporte et l'alimente, il s'annihile de plein gré. C'est ainsi qu'Élisabeth d'Autriche, pour avoir été la branche cassée d'un grand arbre, ne présenta jamais de consistance. On peut en dire autant de Boulanger. En dehors de son milieu, tout individu est un « déraciné ». Voyez, par exemple, ce que deviennent, sur le pavé de Paris, où la honte et l'échafaud les attendent, Racadot et Mouchefrin, ces robustes enfants de Lorraine qui, sur leur sol natal, auraient certainement fait souche de braves gens. A l'inverse, les grands Lorrains, tels que Drouot et René II, expriment leur race à la perfection. Logique avec lui-même, l'Homme libre de naguère se résout, en conséquence, à rentrer dans la collectivité. Sa pensée même, d'abord si fière de son affranchissement, en était arrivée à constater sa dépendance du sol et des morts, qui, bien avant que je naquisse, nous confie-t-il, « l'ont commandée jusque dans ses nuances »[1].

Sa terre et ses morts ! Maurice Barrès eut, pour la première fois, l'intuition de leur ascendant au soir d'Haroué, tandis que des sillons lorrains montaient vers lui des impressions confuses, mais pénétrantes, qui lui révélèrent les affinités de sa sensibilité profonde avec ce sol. D'une telle découverte, fortifiée par ses expériences ultérieures, la fameuse méditation sur *le 2 Novembre en Lorraine* demeure, en quelque sorte, l'officielle consécration. Du pays mosel-

1. *Un Homme libre*. Préface de 1904, p. XVI.

lan Barrès se reconnut, ce jour-là, comme un instant de son éternité. Emporté par un foudroyant vertige, il s'abîme, avec délices, dans la famille et dans la race, mais pour s'y retremper et y décupler ses forces. Où que nous allions, « nous bénéficierons, s'assure-t-il, de l'apprentissage séculaire que nous fîmes » dans les veines de nos ancêtres « avant que d'être nés et tandis qu'ils nous méditaient » [1]. Dans le sol qui les a formés, il va jusqu'à retrouver leur physionomie morale, pour ce motif que des cultures immuables commandent des mœurs auxquelles nul ne se dérobe, sinon par la fuite dans les villes. Cette influence, que la terre exerce sur ses habitants, a, pour Barrès, sa contrepartie dans la marque qu'en retour ceux-ci impriment à la nature. « De l'héroïne à sa ville natale de Domrémy, note-t-il à propos de la Pucelle, c'est un tel échange d'influences que je ne m'étonne point si l'image que je garde aujourd'hui de ce canton béni répète les grands traits moraux que j'ai cru voir au visage de Jeanne d'Arc [2]. » Barrès est si assuré de cet échange que, pour s'initier aux grands hommes, il ne lui paraît pas qu'il y ait de meilleure méthode que de fréquenter les lieux qu'ils habitèrent.

Ce n'est donc point en vain, selon Barrès, qu'on appartient à un même milieu, qu'on procède de lignées parallèles, ni qu'on puise à une même provision d'images. Sous l'action de ces divers facteurs se forme, d'après lui, un ensemble de coutumes, de pensées et de sentiments, qui constituent le patrimoine de chaque

1. *Leurs Figures*, p. 129.
2. *Les Amitiés françaises*, p. 173.

groupe ethnique. Or, ce patrimoine, que résume une pareille façon de sentir, s'appelle tradition. Et parce que les petites villes sont plus fidèles que les grandes à ce legs du passé, Barrès les leur préfère. Combien il sait gré à la province de lui soigneusement garder son héritage ! « C'est entendu, concède-t-il en recevant à l'Académie française l'incorrigible chemineau que restera toujours Jean Richepin, ces petits bourgeois ne tirent pas d'eux-mêmes tout le service qu'ils pourraient rendre, ils n'atteignent pas tous les objets auxquels un homme peut aspirer. Mais ils forment une pépinière où le beau germe primitif se transmet de génération en génération. Vienne une circonstance, l'individu est prêt »[1]. Tout de même, un village est une harmonie, la somme des expériences accumulées par la suite des générations. Finalement, le jeune homme des *Barbares* s'est convaincu avec l'âge que le meilleur moyen de ne point subir et même de développer son Moi est encore de s'engager dans la route royale de ses pères. L'égotiste est devenu traditionaliste. « Nous ne rêvons pas, proclame-t-il, d'un Eldorado. Nous ne sommes pas les éternels émigrants qui dessinent au bord de la mer mystérieuse et sur le sable d'un rivage détesté les épures d'un vaisseau de fuite. Nous sommes des traditionalistes »[2]. Aussi bien, à partir de ce jour, Barrès regarde la tradition comme le salut pour l'individu et pour la race. En invitant chacun d'entre nous à chercher ses destinées dans les conditions de son lieu d'origine et son orientation dans le passé, il ne peut, nous assure-t-

1. *Réponse à Jean Richepin*, p. 18.
2. *Les Amitiés françaises*, p. 15.

il, que nous être de bon conseil. Comme, aussi, il approuve Antigone de consulter ses morts avant d'agir, quand elle médite, le visage incliné vers son cœur ! Voyez de quelle force leurs voix soulèvent la petite Colette Baudoche à la cérémonie anniversaire du siège de Metz ! Barrès a une telle confiance dans la tradition que, au rebours de ceux qui conseillaient aux Alsaciens-Lorrains d'émigrer, il leur a toujours recommandé de rester sur le sol de leurs aïeux, afin d'y maintenir la culture française et de passer le mot d'ordre à leurs enfants. « Vivez, durez, persistez, restez pareils à vous-mêmes, les exhorte-t-il expressément. Il suffit que vous demeuriez et que vous demeuriez la tête levée [1]. » *Les Bastions de l'Est* illustrent cet avis de concrètes anecdotes. C'est pour maintenir que le Dr Ehrmann, Alsacien de naissance et de cœur français, consent, au lieu de déserter, à entrer « au service de l'Allemagne ». Et c'est pour maintenir aussi, à sa manière, que Colette Baudoche, fraîche fleur de la cité messine, refuse sa main au Professeur Asmus, un Allemand que la grâce française a touché. La tradition, que Barrès ne pardonne pas aux Teutons d'avoir essayé de briser dans ce qu'ils appelaient prétentieusement leur « terre d'Empire », n'est-ce pas la voix, non seulement des ancêtres, mais du sol même où reposent leurs dépouilles, la grande voix de l'histoire et, pour tout dire, une sensibilité ?

De même, Barrès est persuadé, la tradition nationale étant composée de traditions particulières, que la plus sûre garantie de bien servir la France est, pour les

1. *Un Discours à Metz*, p. 4.

Français eux-mêmes, de rester fidèles à leur province, l'amour du petit pays étant le prélude obligé de celui du grand. A qui lui demanderait comment se peuvent ainsi concilier des traditions opposées, il répondrait que c'est une affaire de sentiments : « Je tiens de ma naissance française d'innombrables affinités, des amitiés où j'accorde dans mon cœur mes Etéocle et mes Polynice, tous ces frères ennemis dont nous perpétuons la querelle[1]. » Chacun sait, en effet, que les sentiments ne s'embarrassent guère de contradictions et point du tout de raisons.

Barrès est non moins convaincu que, bon gré mal gré, nous obéissons à des nécessités auxquelles nous ne saurions nous soustraire. « De plus en plus dégoûté des individus, je commence à croire que nous sommes des automates[2]. » Enchaînés les uns aux autres, soumis aux mêmes réflexes, nous repassons, pour Barrès, dans les pensées et dans les pas de nos prédécesseurs. Nous n'avons, selon lui, le droit de rien décider. Barrès ne croit pas au libre arbitre : les morts nous donnent leurs ordres auxquels il faut que nous nous conformions. Bien plus, Barrès est fataliste. « Dans la meilleure préparation, souligne-t-il, il y a une part de hasard ou, plutôt, une prédestination plus forte que tous nos conseils. Jeanne était née pour sauver la France[3]. » Nos prédestinations seraient ainsi faites d'une multitude de causes qui nous échappent. Devant cette sujétion où il achève d'annihiler l'indépen-

1. *Le Voyage de Sparte*, p. 110.
2. *Amori et Dolori Sacrum*, p. 52.
3. *Les Amitiés françaises*, p. 141.

dance de l'individu, Maurice Barrès ne peut réprimer un sourire de satisfaction : « J'aime voir l'orgueilleux cochon qui entre à un bout de la machine en faisant mille difficultés toujours les mêmes et qui sort à l'autre bout en belles saucisses et jambons [1]. » Un tel spectacle lui plaît, qui symbolise admirablement, à son gré, les inéluctables nécessités auxquelles nous sommes tous soumis.

Ces nécessités, en effet, Barrès les apprécie comme conseillères de discipline. Chose curieuse, dès l'*Ennemi des Lois* qui est cependant rebelle à toute règle, Barrès en fait ressortir l'urgence dans les désirs de son héros. André Maltère ne cherche-t-il pas, malgré ses révoltes en accord avec ses façons de sentir, un but qui absorberait toute son activité ? Ce but, les voix de la terre et des morts l'indiquent à Barrès qui s'incline devant leurs suggestions avec la conscience qu'à vouloir s'y soustraire il ne pourrait que se détruire. N'est-ce pas l'aventure de ces gens qui, pour se guider, n'écoutent que leur raison ? « En vérité, confie Barrès à son chien, la dernière des puces de tes poils est plus soumise à l'ordre universel, respecte mieux les lois et convenances de la vie, en un mot participe d'une moralité plus vraie qu'ils ne font [2] », tant il estime que nous devons accepter de plein gré nos disciplines. Accepter, ce n'est pas une autre leçon que nous transmet la sublime figure du Christ dans *la Cène* de Vinci. L'acceptation semble, d'ailleurs, moins dure à Barrès qu'une entière liberté. George Sand,

1. *Le Voyage de Sparte*, p. 143.
2. *La Grande Pitié des Églises de France*, p. 309.

muée en bonne châtelaine de Nohant, lui en est garante. Bien mieux, dans cette soumission Barrès trouve le calme. « J'ai confiance, nous livre-t-il, pour atténuer certaines peines morales dans un optat fait de soumission à la terre natale, de fidélité aux morts et de connaissance que tous nos actes rentreront dans l'héritage social [1]. » Il y rencontre, par surcroît, un adoucissement à l'angoisse de mourir. En fait, Barrès prend un grand réconfort à penser que son petit garçon le continuera sur cette terre, lui l'égotiste impénitent, que son autolâtrie a rendu à l'exact sentiment de ses racines, comme elle l'avait déjà conduit à une saine appréciation de la solidarité humaine.

En se « racinant », qu'on me permette ce néologisme, la sensibilité de Barrès s'est, par ailleurs, restreinte. La profession de foi que contient *le 2 Novembre en Lorraine* ne laisse aucun doute à cet égard. « Plus que tout au monde, y est-il consigné, j'ai cru aimer le musée du Trocadéro, les marais d'Aigues-Mortes, les paysages de Tolède et de Sparte, mais à toutes ces fameuses désolations je préfère maintenant le modeste cimetière lorrain où devant moi s'étale ma conscience profonde. » Rien, à partir de ce moment, ne lui importe plus véritablement qui ne va pas fouiller en lui très à fond pour y réveiller ses morts. On le vit bien à son *Voyage de Sparte*. En Grèce, Barrès se sent étranger. Athènes ne l'émeut pas. Et s'il se prend à quelque chose sur la terre d'Hellas, c'est, avec Daphné, aux châteaux qu'y ont laissés les Francs. « Avec leur sel

1. *Amori et Dolori Sacrum*, p. 288.

et leur mobilité », les divinités marines ne réussissent, en revanche, qu'à l'énerver. Quant à la beauté grecque, elle le renseigne, mais ne le touche point. Et s'il aime encore Tolède, ce n'est plus guère que d'être une grande part de sa vie passée. Dorénavant, la ligne de ses collines natales se profilera en arrière-fond à tous les sites que lui offrira le hasard. Après avoir parcouru tant de pays, aimé tant de villes entre lesquels il a partagé son cœur, il nous avertit qu'il est mauvais de faire voyager les enfants et les femmes, les meilleurs étant d'un seul paysage. Il ne rêve plus que de se bâtir une maison où il accrochera à des murs solides, car il ne les néglige pas tout à fait, les brillantes pacotilles de sa vie errante, soucieux qu'il se montre de rétrécir son horizon afin de mieux comprendre son propre pays. Il suffira, désormais, à contenter tous ses besoins, fût-ce à satisfaire son désir de beauté. « Dans ma jeunesse, avoue-t-il, j'ai cru la beauté dispersée à travers le monde et, principalement, sur les régions les plus mystérieuses, mais aujourd'hui j'en trouve l'essentiel sur le visage sans éclat de ma terre natale [1]. »

En même temps que Barrès cesse d'être un badaud, sa sensibilité, d'imaginative qu'elle était, devient directe. Elle abandonne ses complications pour une simplicité intuitive qui, sans l'intervention d'aucune image étrangère, lui permet de communier avec la nature. Écœuré de la surcharge d'émotion sous laquelle il s'aperçoit que ses sentiments ont failli se flétrir, il délaisse, du même coup, les fièvres inspiratrices pour

1. *Amori et Dolori Sacrum*. Préface, p. VIII.

l'équilibre de la pleine santé. Ainsi passe au premier plan le réalisme, non dénué de sécheresse, que Barrès tient de son hérédité lorraine. Rappelez-vous, à ce propos, de quels traits durs et incisifs, comme une taille de burin, il trace les « figures » des parlementaires, ses collègues, aux temps du Boulangisme ou du Panama. Il n'en va pas autrement des sites de la Moselle auxquels, pour les bien saisir, il « se soumet » avec ingénuité. De subjectif qu'il était, Barrès est devenu objectif, mais — entendons-nous — sans rien abandonner de ses précédentes conquêtes, qu'il laisse, d'ailleurs, plutôt pressentir qu'il ne les étale. Aussi bien, au lieu de mettre, comme jadis, le détail concret au service de l'idée, il s'en sert, aujourd'hui, pour élucider l'esprit. C'est ainsi que le cas du jeune Ehrmann le fait avancer dans la connaissance du problème alsacien-lorrain, tandis que sainte Odile le fournit d'un principe spirituel. Mais ce n'est pas tout : le réalisme a éloigné Barrès de l'idéologie jusqu'à faire prendre l'abstrait en grippe à cet ancien admirateur de Kant, qui ne craignait pas d'avancer dans le premier numéro de sa jeune revue : « personne ne lit le penseur allemand sans s'augmenter soi-même [1]. »

De quels reproches, depuis, ne lui a-t-il pas fait payer son juvénile enthousiasme pour le fameux principe kantien : « Agis toujours de telle sorte que ta conduite puisse être érigée en maxime universelle ! » Il y fait remonter en grande partie le mal dont souffrent nos trop nombreux « déracinés ». « Il y a là, écrit saint Phlin, son porte-parole, une méconnaissance orgueilleuse et

1. *Les Taches d'Encre*, p. 68.

vite tracassière de tout ce que la vie comporte de varié, de peu analogue, de spontané dans mille directions diverses [1]. » Barrès en veut à ce formalisme, trop dévotieusement enseigné, d'avoir détourné l'esprit français des réalités immédiates pour le faire s'égarer dans la catégorie de l'idéal, autrement dit de l'universel. « Répudions d'abord les systèmes philosophiques et les partis qu'ils engendrent, en vient-il à nous confier. Rattachons tous nos efforts, non à une vue de l'esprit, mais à une réalité [2]. »

Au fond, en digne réaliste, Barrès a horreur de l'absolu. Il l'accuse de nombreux méfaits, dont, le premier, serait d'aller directement contre l'instinct. Ne le pervertissent-ils pas tous ces intellectuels peu intelligents qui portent partout, tel Charles Martin, la certitude que leur manière de voir est la seule viable sous prétexte qu'elle est fondée en raison? Barrès ne leur pardonne pas de mépriser la tradition et tout ce qui échappe au pur intellect. Leur foi naïve dans la science pour aider au progrès moral lui semble, non sans justesse — on l'avouera, — la plus redoutable des hérésies. Les intellectuels ne sont-ils pas, en outre, les pires ennemis de la contemplation intérieure et de la culture du Moi? L'éducation exclusivement abstraite, qui fut la leur et qu'ils prétendent imposer aux autres, lui semble avoir supprimé en eux, avec toute spontanéité et tout bon sens, l'amour du passé, la conscience nationale et jusqu'au sentiment de la nature. Le plus clair résultat d'une aussi imprudente culture lui paraît

1. *Leurs Figures*, p. 222.
2. *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, p. 82.

être d'envoyer à Paris, ce rendez-vous des ambitieux que le fantôme de l'absolu obsède, de jeunes provinciaux, qui forment autant de déclassés, « en instance de misère et dont quelques-uns deviendront des décapités », car « la plante humaine ne pousse vigoureuse et féconde qu'autant qu'elle demeure soumise aux conditions qui formèrent et maintinrent son espèce durant des siècles [1] ».

Barrès en est sûr, car il sait qu'à l'origine de tous nos actes il y a un état de sensibilité et que, d'ailleurs, « on s'efforcerait vainement d'établir la vérité par la raison seule, puisque l'intelligence peut toujours trouver un nouveau motif de remettre les choses en question [2] ». Une telle déclaration montre tout ce que le réalisme de Barrès doit, en retour, à son scepticisme à l'endroit des constructions rationnelles. De fait, il n'admet pas une, mais plusieurs vérités. C'est ainsi qu'il distingue des vérités françaises, des vérités lorraines, bretonnes, provençales et autres. « La vérité, énonce Roemerspacher, c'est une façon de voir que nous tenons de nos parents, de notre petite enfance, de notre maîtresse, et qui par là possède une telle force sentimentale que nous lui attribuons le caractère d'évidence [3]. » Effectivement, pour Barrès, rien n'est faux ni vrai absolument : cela dépend des points de vue. Il en va de même, pour lui, au moral, les hommes concevant de siècles en siècles, comme de pays à pays, des règles diverses « qui, selon les époques et les climats,

1. *Leurs Figures*, p. 225.
2. *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, p. 85.
3. *Les Déracinés*, p. 124.

sont nécessaires, partant justes[1] ». Il en résulte que, pas plus qu'il n'existe de vérité absolue, il n'y a, pour Barrès, ni justice ni injustice. Hostile à l'idéal, dont il se méfie à cause de son caractère universel et absolu, il juge même qu'il est dégradant et « que cela convient proprement aux esclaves de répéter avec obstination qu'il faut qu'une chose soit parce que cette chose serait juste [2] ». La peine de mort, par exemple, lui apparaît comme une mesure de voirie, dont il est superflu de se demander si elle est ou non équitable. De ce scepticisme, à la fois logique et moral, procède enfin, chez Barrès, comme chez les utilitaires anglais, une véritable éthique du succès. Avec de telles prémisses, comment la justice ne se ramènerait-elle pas nécessairement à l'utilité sociale? « Et voilà toujours ton individualisme, remontre Roemerspacher à Sturel. Tu veux que ton sentiment du juste vaille contre la paix de la Société. Tu es en rébellion contre la loi [3]. » La seule moralité politique reste, en conséquence, celle de l'intérêt public. Sous la poussée des événements parlementaires, Bouteiller lui-même ne balbutie-t-il pas, en dépit de son kantisme, de vagues excuses en faveur des trafics et des pilleries les plus éhontés? Barrès, lui, rejette toute logomachie : à ses yeux, la réussite justifie tout. « Le succès, professe-t-il péremptoirement, c'est toujours la justice et le droit, même aux yeux des battus[4]. » Nous voici, du coup, en plein pragmatisme. Et pour que nul n'en ignore, Sturel avoue que toutes

1. *Les Déracinés*, p. 194.
2. *Les Amitiés françaises*, p. 3.
3. *Leurs Figures*, p. 269.
4. *Du Sang, de la Volupté et de la Mort*, p. 276.

nos théories sont excellentes si chacun y trouve un motif d'action. De là à célébrer la force, il n'y a pas loin. Barrès, en tout cas, ne s'en prive point, jusqu'à proclamer, lui, l'hypersensitif fervent de vie intérieure, que « dans le pommeau d'un sabre ou dans une pièce de cent sous il y a toujours de l'intelligence[1] ». Contre les Barbares, il sent la nécessité — toujours pour ne pas les subir — d'être barbare à son tour. Aussi, parce qu'il a trop souffert de sa sensibilité, souhaite-t-il à son fils d'être rude et, même, de manquer quelque peu de cœur.

De cette obligation, où nous sommes contraints, d'employer la brutalité pour nous défendre, il suit, qu'appartenant au groupe social qu'est une nation, nous devons contribuer à sa force, pour peu que nous souhaitions vivre. Ne trouvons-nous pas, en effet, dans notre patrie, avec nos motifs d'espérer, nos raisons d'être, et tout notre avenir? Le nationalisme de Barrès, qui s'affirmait en 1884, à l'aurore de son talent, dans cette fière déclaration que conservent *les Taches d'Encre*: « Notre tâche spéciale à nous, jeunes hommes, c'est de reprendre la terre enlevée, de reconstituer l'idéal français[2] », provient, chez lui, d'un sens inné des réalités, que l'approfondissement de son Moi, — uni à la conviction qu'une société repose, non sur la logique, mais sur des nécessités étrangères à la raison individuelle, — ne pouvait que fortifier. Fidèle à lui-même, il multiplie ses faibles puissances avec des puissances collectives, de façon à devenir le point sensible d'une longue nation.

1. *Le Voyage de Sparte*, p. 143.
2. *Les Taches d'Encre*, p. 32

Dans *les Bastions de l'Est*, qui datent de 1905 et de 1908, Maurice Barrès reprend, en le moralisant, le maintien qu'il se composait « sous l'œil des Barbares » et que continue *La Cocarde* de septembre 1894 à mars 1895, puis, en 1897, ces *Déracinés*, qui obligèrent les compagnons de la première heure, les Fournière, les Henry Bérenger et les Camille Mauclair, de choisir entre l'intellectualisme et la tradition. L'égotisme a, en effet, mené tout droit Barrès au patriotisme le plus vigilant : comme les ennemis du Moi, il décide de repousser ceux de la patrie, au besoin par la violence. Les Barbares seront désormais, pour lui, les étrangers.

Comme il craignait d'avoir sa sensibilité froissée par autrui, il déplore maintenant que la France héberge un peu trop de tous les peuples. Il craint que notre âme nationale ne s'altère à leur contact. Dans le même ordre d'idées, il voit d'un mauvais œil les nationalisations trop faciles, car il est informé que nous ne tenons pas nos idées et nos raisonnements du pays que nous adoptons, mais bien de celui où nous sommes nés. « Quand je me ferais naturaliser Chinois en me conformant scrupuleusement aux prescriptions de la nationalité chinoise, je ne cesserais pas d'élaborer des idées françaises et de les associer en Français[1]. » Une nation n'est pas — il l'a très bien compris — une délimitation arbitraire, mais un territoire où des hommes possèdent en commun des souvenirs, des mœurs, un idéal héréditaires. Tout ses membres participent, en réalité, d'une même sensibilité. Cela est si vrai qu'un pays présente, comme dit Barrès, des points névralgiques, qui, si l'on

1. *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, p. 41.

y touche, font surgir toute une race. Toutefois, pour que la conscience nationale se maintienne, il importe que le milieu où nous vivons demeure pareil à celui où vécurent nos ancêtres. C'est dans ce sens que Barrès a toujours considéré le retour de l'Alsace-Lorraine à la France comme une question capitale et que, d'autre part, il appelle de ses vœux une politique qui tienne le plus grand compte des traditions nationales et protège tout ce qu'elles renferment encore de vivace. Enfin, parce qu'il diagnostique que notre mal profond est d'être divisés, troublés par « mille imaginations individuelles[1] », il demande une discipline sociale en rapport avec nos conditions d'existence. C'est, aussi bien, parce qu'il croyait la trouver dans le boulangisme, qui se proposait d'être une « conscience nationale », mais qui ne fut, de son propre aveu, qu' « une fièvre », qu'il y participa. N'importe, il estime que nous devons les uns et les autres tâcher d'instaurer une règle collective dans l'intérêt de chacun et dans celui du monde, la grandeur française étant d'intérêt universel, en dépit des ordures qu'au nom d'une prétendue mission providentielle les Allemands n'ont cessé, durant quarante-quatre ans, de déverser sur notre tête. « En vérité, s'écrie Barrès, la France a contribué pour une part trop importante à constituer la civilisation, elle rend trop de services à la haute conception du monde, à la précision et à l'élargissement de l'idéal — dans un autre langage à l'idée de Dieu — pour que tout esprit libre ne tienne pas comme une basse imagination de caporal de se représenter que Dieu, c'est-à-dire la direction imposée aux

1. *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, p. 80.

mouvements de l'humanité, serait intéressé à l'amoindrissement de la nation qui a fait les croisades dans un sentiment d'émancipation et de fraternité, qui a proclamé par la Révolution le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes [1]. » On ne saurait mieux dire.

Pour établir une telle discipline, bien des réformes sont requises. Il conviendrait d'abord, selon Barrès, de donner à nos enfants une éducation nationale plus soucieuse de cultiver les sentiments qu'on ne le fait présentement. Maurice Barrès, on l'a vu, n'est pas intellectualiste. Et, de fait, il pense que, tandis que la raison nous fait citoyens du monde, la sensibilité nous rattache à notre patrie. Il sied donc que, au rebours de ce qui a lieu actuellement, l'instruction n'étiole pas l'émotivité juvénile sous un amas dangereux de notions plus indigestes les unes que les autres. « Comme ces produits chimiques, dit-il, que l'industrie verse dans nos rivières, comme ces crasses de houille dont elle obstrue nos vallées, un détritus de plus en plus grossier s'accumule dans l'esprit humain et s'oppose à tout ce que l'âme produit d'intuition, de mystère, de poésie [2]. » Voyez, au contraire, comment Barrès procède avec son fils : il l'élève *in hymnis et canticis*. « Si je veux, écrit-il, qu'un enfant donne son amitié à toutes les choses qui la méritent, il ne servira guère que je lui fasse apprendre les plus beaux aphorismes du monde. . . . . Il faut que je trouve des images qui soient vivantes pour un petit garçon dans sa vie de tous les jours, des images, entendez-moi bien, qui déchaînent en lui de la

1. *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, p. 87.
2. *La Grande Pitié des Églises de France*, p. 341.

musique [1]. » Aussi bien, il est d'avis que l'imagination de l'enfant doit commencer à se former auprès de ses parents. Après quoi, il sied que le pays où il habite lui devienne une influence. En d'autres termes, la question, pour Barrès, n'est pas d'apporter du dehors quelque chose à un jeune esprit, mais d'ébranler son émotivité en vue de l'orienter vers ses destinées propres. Quant à l'instruction, son rôle devrait se borner à le fournir de mots pour les vérités qu'il a dans le sang, tant l'auteur des *Amitiés françaises* reste persuadé qu'on ne donne à un homme que ce qu'il possède déjà. Le moins qu'on soit en droit d'exiger de l'enseignement public lui semble être, par suite, de respecter, chez ses élèves, leur préparation familiale et terrienne et, autant que faire se peut, d'aider au développement de leur personnalité.

Bien mieux, afin de faire rentrer le chant individuel dans le chœur social, Maurice Barrès demande que l'éducation soit, non seulement nationale, mais provinciale ou, plus exactement, que, pour être nationale, elle commence par être régionale. Saint Phlin, par exemple, reproche à Bouteiller de ne pas leur avoir, à lui et à ses camarades, ouvert les yeux dès le collège, sur leur race. Et, plutôt que de les entretenir d'Athènes, Barrès eût préféré que Burdeau leur expliquât la vocation particulière de ceux qui naissent sur nos frontières de l'Est. Ici ou là, des universités autonomes lui paraissent indiquées pour perpétuer, avec la culture universelle, ce qui subsiste de nos anciennes provinces. Un tel enseignement serait, à son avis, un gage assuré de

1. *Les Amitiés françaises*, p. 22.

cohésion. « Au sentiment national, dit-il expressément, ne craignez pas de surajouter le sentiment local. Donnez à chacun deux patries à servir, à sauver : la grande patrie, la petite patrie... Il faut à des hommes des raisons précises, tangibles d'aimer leur pays. Que le mot « Patrie » ne soit pas une expression métaphysique à l'usage des orateurs de concours agricoles, de banquets et de distributions de prix [1]. »

Sur ces entrefaites, par instinct français autant que par évolution personnelle, l'un rejoignant l'autre, Barrès est devenu, de romantique et symboliste qu'il était, tout à fait classique. A vrai dire, il le fut toujours quelque peu de tempérament, jusqu'à rêver, dès *les Taches d'Encre*, d'exprimer toutes les subtilités intimes « en termes clairs et nuancés [2] ». N'a-t-il pas avoué, dans la suite, que le classicisme forme son épine dorsale et que, comme ce n'est pas toujours le moment de jouir des choses, il faut, parfois, subordonner son sentiment à la raison ? Aussi bien, certains de ses paysages, particulièrement dans *les Bastions de l'Est* et *la Colline inspirée*, présentent la netteté de ceux du Poussin ou, mieux encore, de Claude Gellée, dit le Lorrain. Il n'est pas jusqu'à l'art qu'il possède de replacer les individus et les faits de jadis dans le milieu qui leur a survécu qui n'apparente ses descriptions aux paysages historiques du Grand Siècle. Et comme tout cela est composé ou, plutôt, comme il sait, après les avoir démêlées, rendre visibles les harmonies sous-jacentes ! « Un tel paysage (de Sierck à Trèves), c'est une bonne leçon

1. Conférence faite à Bordeaux le 29 juin 1895 (*Scènes et Doctrines du Nationalisme*, p. 75).

2. *Les Taches d'Encre*, p. 40.

d'art, car rien n'y figure dont on ne discerne la nécessité [1] », dira-t-il en définissant, sans le vouloir, sa propre manière. « Comme basse sourde, le bourdonnement d'une vanne, puis, par saccades, de minute en minute, la masse stridente des sauterelles, le vol des petits moucherons, parfois un appel d'oiseau, parfois un poisson troublant la surface de la rivière, très loin, le grelot d'une bête [2]. » Cet admirable morceau, pour ne citer que celui-là, n'est-il pas aussi savamment ordonné qu'une mélodie de Rameau, le musicien classique français par excellence ? On comprend que Barrès fut transporté d'admiration devant l'architecture végétale du parc de Versailles où toutes choses sont agencées suivant une convenance interne. De fait, après son voyage en Grèce, Barrès renie formellement Michel-Ange, dont l'héroïsme l'enchanta longtemps, maisdont il ne peut plus supporter les contorsions arbitraires. A défaut d'émotions, Athènes, en effet, lui a enseigné la mesure sans laquelle il n'y a point de perfection. La maison d'Apollon « nous donne une leçon de goût, reconnaît-il, qui nous contraint à rougir de notre âme encombrée par tant d'images luxueuses, vulgaires ou incohérentes [3] ». Minerve, à son tour, lui inspire la haine de l'artificiel. « Il y avait une erreur, confesse-t-il, dans ma manière d'interpréter ce que j'admirais ; je cherchais un effet, je tournais autour des choses jusqu'à ce qu'elles parussent le fournir [4]. »

Ne croyez pas, toutefois, que pour s'être dépouillé de

1. *L'Appel au soldat*, p. 353.
2. *Ibid.*, p. 296.
3. *Le Voyage de Sparte*, p. 270.
4. *Ibid.*, p. 282.

raffinements et d'habiletés théâtrales, la prose barrésienne ait perdu de sa force évocatrice. Elle n'en est devenue, au contraire, que plus suggestive. Et c'est précisément l'art souverain de Maurice Barrès d'avoir su allier à la plus sévère sobriété le plus fervent enthousiasme, sans lequel il persiste à croire qu'il n'existe pas de poète. De sorte que, s'il reste, sous ce rapport, fidèle au romantisme, son romantisme est proprement classique. « Je reconnais les Grecs pour nos maîtres, admet-il. Cependant il faut qu'ils m'accordent l'usage du trésor de mes sentiments. Avec tous mes pères romantiques, je ne demande qu'à descendre des forêts barbares et qu'à rallier la route royale, mais il faut que les classiques à qui nous faisons soumission nous accordent les honneurs de la guerre et, qu'en nous enrôlant sous leur discipline parfaite, ils nous laissent nos riches bagages et nos bannières assez glorieuses [1]. » Cette alliance du romantisme et de la forme classique, voilà tout juste en quoi consiste l'impérieuse nouveauté de l'art barrésien à son dernier période. Loin de négliger aucune de ses qualités premières d'enthousiasme, de sensibilité et de suggestion, il les épure, les décante, en quelque sorte, pour leur communiquer un surcroît de verdeur du seul fait de la discipline à laquelle il les astreint. Ce qu'il retranche d'accessoire, son style le recouvre en intensité. Bernardin de Saint-Pierre admire quelque part que Poussin, quand il peignit *le Déluge*, se soit borné à représenter une seule famille en lutte contre la catastrophe. Maurice Barrès ne procède pas autrement, persuadé qu'il est que, quand l'artiste y met tout son

1. *Le Voyage de Sparte*, p. 278.

cœur, il lui suffit d'un simple épisode pour nous émouvoir.

« Heureux, proférait-il dans le souhait de bienvenue dont il accueillit Richepin, celui.....qui, sans paralyser aucune de ses puissances de désir et sans rien négliger de ses réserves héréditaires, ne fait qu'une seule âme des deux âmes qui nous sollicitent tour à tour, une seule âme, à la fois audacieuse et disciplinée [1]. » Eh bien ! ce bonheur-là, Maurice Barrès l'a atteint pour le faire partager à tous ceux dont ses livres éveillent les forces de pensée et de rêve avec une sûreté d'autant plus efficace qu'elle est plus maitresse d'elle-même.

IV

Le sentiment de l'ordre qui ramena Barrès à l'observance classique tarit, par ailleurs, si peu son âme qu'il maintint entière sa confiance dans l'amour.

A son égotisme, en effet, Maurice Barrès a toujours associé une propension très nette à la sympathie, surtout après que Bérénice lui eût dévoilé les mystères de l'inconscient par où chacun de nous se relie à l'univers. Elle lui inculqua qu'il faut aimer pour saisir l'harmonie qui se dissimule partout dans la nature. Comment cette considération n'aurait-elle pas augmenté son penchant natif vers les humbles, dont fait l'aveu *un Homme libre* ? « Si je m'intéressais à la politique, à la religion et aux querelles mondaines, j'embrasserais, y lit-on, le parti des plus faibles [2]. » C'est de sa part tendresse d'âme, générosité pure. Sur

1. *Réponse à Richepin à l'Académie française*, p. 52.
2. *Un Homme libre*, p. 235.

la tour Constance, ne pense-t-il pas aux malheureux qu'elle maintint prisonniers ? « Dégradés et abandonnés, comme ils sont pour moi pitoyables [1] ! » Cette pitié, Barrès la ressent pour les animaux. Elle le fait se désoler de la mystérieuse angoisse que trahissent dans leur vasque les otaries du Jardin d'Acclimatation, « ces bêtes au cœur si doux, les frères des chiens et les nôtres [2] ». Aussi bien, il entrevoit une sorte d'amour supérieur à la possession, l'amour qui se donne et est toujours prêt au sacrifice. Il en arrive à entendre résonner en son cœur les déchirants échos de la misère humaine s'épuisant vers le mieux.

L'amour semble même à l' « ennemi des lois » disposer d'une telle magie qu'il s'en remet à son inspiration de faire régner le bonheur sur la terre dans l'abandon de toute règle. Or, si Barrès est, présentement, revenu d'une aussi généreuse utopie, il n'en reste pas moins assuré des miracles que l'amour peut accomplir, ainsi qu'en témoigne cette invocation de *la Colline inspirée* : « Force universelle, amour, puissance qui s'éveille en nous pour donner des couleurs et des sonorités au monde, désir, voici que tu te redresses, une fois encore, chez Léopold [3]. » N'est-il pas le guide certain des individus et des peuples ? N'est-ce pas à lui que nous devons les héros, ces êtres privilégiés chez qui il affleure des profondeurs communes. « Si j'étais au milieu des bois, j'y entendrais bien mes voix » ; ce cri de Jeanne d'Arc au cours de son procès révèle à Barrès le secret de son ascension. « Il semble, dit-il,

1. *Le Jardin de Bérénice*, p. 108.
2. *Sous l'œil des Barbares*, p. 40.
3. *La Colline inspirée*, p. 162.

que par une fissure nous voyons sourdre la source [1]. »

L'amour achève de convaincre Barrès de l'unité profonde que l'univers manifeste. C'est sous cette forme, aussi bien, que se présente à lui le sentiment religieux. On ne saurait s'en étonner, si l'on se rappelle que, depuis sa jeunesse, il pratique le culte de ce que son Moi recèle en lui d'éternel. Sceptique sans repentir à l'endroit des religions positives, il aspire de plus en plus vers un je ne sais quoi de tutélaire et d'amical, de paisible et d'enveloppant. « Par-dessus ce monde accessible, j'attends, je sollicite, j'exige l'inaccessible... Je ne me fie pas à mon regard borné, je franchis mes limites et j'appelle [2] ». Descendu au fond de soi, il aborde cette région où il semble que le désir d'étreindre une puissance amie la fasse pressentir. « Je touchais avec une certitude prodigieuse, nous confie-t-il, la puissance infinie, l'indomptable énergie de l'âme de l'univers que jamais le froid ne prend au cœur, qui ne se décourage sous la pierre d'aucun tombeau et qui chaque jour ressuscite » [3]. Le royaume de l'esprit, que lui annonce non seulement le Christ, mais tous les dieux qu'ont adorés successivement les hommes, s'ouvre à ses regards éblouis du haut de la colline de Sion-Vaudémont, l'un de ces points spirituels du monde qui nous persuadent, comme il dit, d'un ordre de faits supérieurs à ceux dans lesquels tourne d'ordinaire notre existence. « Pour maintenir la spiritualité de la race », il ira jusqu'à demander « une alliance du sentiment religieux

1. *Les Amitiés françaises*, p. 162.
2. *La Grande Pitié des Églises de France*, p. 332.
3. *Le Jardin de Bérénice*, p. 140.

catholique avec l'esprit de la terre »[1], que représentent les anciennes divinités champêtres qu'à l'en croire nous verrions encore flotter sur les champs et les bois, si nous y avions été préparés. Ces divinités, Barrès les voudrait même réconcilier avec les saints, sous prétexte que les uns et les autres apparaissent une égale manifestation du divin, conçu à la manière panthéiste de Schelling et de Spinoza.

Néanmoins, le sentiment peu à peu se prononce, chez Barrès, qu'il appartient à une civilisation plus spécifiquement chrétienne et catholique : ce qui l'incite non seulement à accueillir ses chants, mais à y prêter son cœur. « Je demeure en paix à mon banc, je porte mes yeux sur les fidèles, j'écoute ce que disent les prêtres et jè prends tout ce dont je puis faire profit, laissant le reste me pénétrer, me baigner, s'il le peut[2].... » D'étape en étape, il distingue avec une clarté croissante, au fond de son être, une force oubliée, dédaignée même, mais accrue de toutes ses alliances : un désir qui n'a pas eu sa part et qui chante plus fort à mesure que tous les autres, rassasiés, se taisent. Peut-être le besoin chrétien l'achemine-t-il vers cette paix à laquelle, tout jeune, il préféra la lutte, sur le choix que lui en proposa, lors d'une visite, le gardien du couvent de Monte-Oliveto...

Toujours est-il que, sans appartenir à aucune confession, Barrès admire tout particulièrement le catholicisme, à titre de patrimoine national, d'abord, et, ensuite, parce qu'il y découvre un admirable faiseur d'ordre, grâce à la discipline qu'il impose aux inquié-

1. *La Grande Pitié des Églises de France*, p. 343.
2. *Ibid.*, p. 313

tudes religieuses de l'humanité. « Pour quiconque a médité sur ces abîmes de la vie sous-consciente, l'Église, confesse-t-il, demeure ce que l'homme a trouvé de plus fort et de plus salubre pour y porter l'ordre [1] », au point que le terrain perdu par le christianisme ne lui paraît pas gagné par le rationalisme, mais bien par la superstition. C'est, en vérité, ce que nous montre la triste aventure des trois frères Baillard, dont le mysticisme dégénère en sorcellerie.

Pour ces divers motifs, Maurice Barrès s'est institué le champion des églises de France. « Voix sorties du sol où elles s'appuient, voix du temps où elles furent construites et du peuple qui les voulut [2] », elles sont, à ses yeux, des choses sacrées que notre élémentaire devoir nous oblige d'entretenir : non seulement celles qui constituent des trésors d'art, mais toutes, depuis l'humble chapelle de village jusqu'aux plus somptueuses cathédrales, parce que, toutes, elles sont un lieu de vie spirituelle, le sentiment religieux devenu visible. Les unes et les autres s'affirment un secours et un tonique capables d'arracher les hommes à leurs préoccupations matérielles. « Une église dans le paysage, dit admirablement Barrès, améliore la qualité de l'air que je respire [3] ». Aussi, en fervent apôtre du Moi, les défend-il, ces églises, au nom de la vie intérieure. Il leur sait gré, en sus, de réveiller chez ceux qu'elles abritent des sentiments qui les relient à la puissance mystérieuse dont nous dépendons, sans compter qu'il leur est

1. *La Grande Pitié des Églises de France*, p. 92.
2. *Ibid.*, p. 212
3. *Ibid.*, p. 171.

reconnaissant de donner sa complète expression au visage moral de la France.

L'amour, que Barrès continue à mettre au dessus de tout, ne se borne pas, au surplus, à l'entraîner jusqu'au parvis ; il exalte, encore, son désir d'action. « Puisqu'on dit qu'il ne faut pas aimer en paroles, mais en œuvres, après l'élan de l'âme, après la tendresse du cœur, le véritable amour, suppute déjà le jeune homme des *Barbares*, serait d'agir [1]. » Plus tard, à Jersey, il rêve de tenir l'emploi des héros. Il s'échauffe au souvenir de Napoléon. « Jamais un cœur français, prononce-t-il, n'autorisera un jeune garçon à refuser un duel avec la gloire [2]. » Plus outre, à l'appétit d'agir pour le seul honneur de vouloir, sa pitié envers les faibles ajoute l'ambition de leur venir en aide. Il y découvre un but à ses énergies affectives. But que la réflexion, par surcroît, approuve, puisque, la première, elle lui propose de « collaborer aux longs efforts de la solidarité humaine pour les déshérités [3] ».

Ainsi commencèrent à naître chez Maurice Barrès des préoccupations morales dont le propre est de subordonner l'activité à la raison. Si bizarre que cela paraisse, chez un dilettante de cette trempe, pour qui oublierait que, tout au moins à ses débuts, Barrès nourrissait plusieurs âmes, un tel souci l'a quelque peu habité. De fait, il a été assailli, à maintes reprises, de scrupules pour les trois ou quatre parts de bassesse qui sont, — il s'en persuade — mélangées à toute action. Et, afin de les pouvoir supporter, il discerne très bien qu'il faut

1. *Sous l'œil des Barbares*, p. 283.
2. *Les Amitiés françaises*, p. 243.
3. *Toute licence sauf contre l'amour*, p. 221.

joindre la force à la délicatesse, puiser à la source même d'où provient notre besoin d'agir, autrement dit faire appel à toutes nos puissances d'aimer. Laisser l'amour développer ses conséquences, voilà donc ce qui, en fait, apparaît de plus en plus sa loi. De ce point de vue, il n'est pas jusqu'à ses campagnes électorales qui ne le captivent, car, outre qu'elles lui permettent de se retremper à l'âme populaire, elles lui fournissent l'occasion de la conseiller. Barrès a ainsi trouvé, pour son compte, cette orientation que Saurel réclame pour ses énergies. Il l'a trouvée et suivie, car l'écrivain doublé de l'homme politique qu'est aussi Barrès se consacre de jour en jour davantage à l'intérêt national, s'il est vrai que ses derniers livres : *Au service de l'Allemagne*, *Colette Baudoche*, *la Grande Pitié des Églises de France* sont des actes autant que de belles œuvres littéraires. Et puis, comme il le dit très bien : « Dès que nous distribuons de l'ordre dans une œuvre passionnée, si nous chassons tout ce qui contrarie la justesse française, si nous appelons à la vie des éléments provinciaux, nous voilà utiles [1]. » Être utile — et Dieu sait s'il l'a été pendant la guerre par ses articles quotidiens mainteneurs de confiance et de foi ! — tel est devenu, en résumé, le plus beau rêve de cet égotiste qui, par la plus lucide des sincérités, a compris que le Moi ne peut atteindre son plein épanouissement que dans l'amour et l'amour discipliné.

Ainsi se trouve consommée, chez Barrès, dans un élan avalisé par la raison, l'union entre la pensée et l'action que le parti d'agir, afin de soustraire le trésor de nos

1. *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, p. 6.

sentiments aux Barbares ou de l'accroître d'expériences inédites, réalisait si peu que Maurice Barrès avait dû, sous les espèces de Philippe, se faire du dédoublement une loi primordiale de conduite.

A cette union, Barrès a, d'autre part, gagné quelque apaisement par la certitude où il est, dorénavant, de collaborer à quelque chose qui lui survive. N'en goûta-t-il pas, du reste, l'avant-goût en se vouant, après s'être rallié à la race, à l'éducation de son enfant. « Doucement, nous confiait-il, j'ébranle le vieil âge accumulé dans ce petit garçon. Je me confonds dans une vie toute neuve et dans un vieil héritage. Je me glisse avec mes bouquets, souvenir de ma brève saison, dans la barque de l'immortalité en même temps que je m'assure d'occuper le cœur de mon cœur [1]. »

Paix bien précaire encore, s'il est vrai que cette assurance de se perpétuer, en quelque façon, après la vie n'éteint pas, chez Barrès, le sentiment, très fort, de la fuite de tout, qui nous emporte, avec le monde entier, vers le néant. « Je suis une des feuilles éphémères, ne peut-il se retenir de soupirer, que par milliards, sur les Vosges, chaque automne pourrit et, dans cette brève minute où l'arbre de la vie me soutient contre l'effort des vents et des pluies, je me connais comme un effet de toutes les saisons qui moururent [2]. »

L'angoisse, dont l'étreint, fût-ce dans les bras de ses maîtresses, une aussi cruelle certitude, lui est d'autant plus douloureuse que, sceptique par éducation, Barrès a toujours eu soif d'infini et de stabilité, soif que la religion dont il n'a pas franchi le seuil serait seule capable d'étancher.

1. *Les Amitiés françaises*, p. 122.
2. *Au Service de l'Allemagne*, p. 101.

Quoi que l'avenir lui réserve, car il est jeune encore, il n'en reste pas moins que Maurice Barrès a, dès à présent, épanoui tous les germes que portait en elle sa riche et complexe personnalité. Son égotisme, en s'approfondissant, l'a initié au sens social, le goût de la vie intérieure à l'action, le plus jaloux désir d'affranchissement au sentiment de ses racines, l'amour du moi à l'amour des autres et l'idéologie la plus raffinée au patriotisme le plus fougueux, cependant que sa sensibilité, d'abord romantique et, parfois, décadente, l'acheminait à l'acceptation des disciplines classiques en même temps qu'à la plus complète soumission au réel, fortifiée à son tour par tout ce qu'un scepticisme affamé de certitude sut pressentir de divin dans l'univers.

Il s'agit bien là, — comme il a pris, à plusieurs reprises, le soin de nous en avertir, — d'un développement continu et point du tout d'une conversion. Développement harmonieux et vivant dont le terme, loin de trahir le point de départ, en témoigne, comme le chêne du gland d'où il s'est élancé.

Aussi bien, Maurice Barrès doit à la régularité de cette croissance, dont une œuvre de beauté marque chaque étape, l'influence toujours grandissante qu'il a exercée sur la jeunesse d'après la défaite, dont il a réussi à conquérir l'attention par l'égotisme même d'où il est parti. Il a eu le singulier mérite, au fur et à mesure de son progrès, de lui inculquer, quand elle en manquait, avec une raison de vivre, une règle de conduite ou, comme il le souhaitait à ses débuts, de lui mettre un dieu dans les bras, gage certain des victoires que, par sa voix et son exemple, plus qu'un autre il a préparées.

TABLE

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS



